escritos de filosofia II

ÉTICA E CULTURA

Henrique C. de Lima Vaz

HENRIQUE C. DE LIMA VAZ

Escritos de Filosofia II

ÉTICA E CULTURA

SUMÁRIO

Aut igitur negemus quidquam ratione confici, cum contra nihil sine ratione recte fieri possit aut, cum philosophia ex rationum collatione constet, ab ea, si et boni et beati esse volumus, omnia adjumenta et auxilia petamus bene beateque vivendi.

M.T. Cicero, *Tusc. Disp.* IV, 38.

ADVERTÊNCIA PRELIMINAR

Este segundo volume dos *Escritos de Filosofia*[1] reúne alguns textos que foram ordenados em torno de um mesmo tema central, a saber, o problema das relações entre Ética e cultura ou, mais exatamente, o problema da origem e do destino da Ética na cultura ocidental.

Tendo sido aparentemente a única civilização conhecida a colocar decididamente a *episthéme*, fruto da Razão demonstrativa, no centro do seu universo simbólico, a civilização do Ocidente se vê a braços, há 26 séculos, com o ingente labor teórico (ver *infra* Anexo 6.º) de transpor os costumes e as crenças nos códigos discursivos do *logos* epistêmico. Os sistemas teológicos e éticos são, ao longo da história da nossa civilização, o campo desse labor e nele a *philosophia*, invenção tipicamente grega, destinada a pensar o conteúdo das crenças e a normatividade dos costumes, encontra sua matriz conceptual primeira e o espaço teórico dos seus problemas fundamentais.

Hegel foi o último grande filósofo que reconheceu na matriz teológico-ética o lugar de nascimento e a origem das coordenadas do espaço filosófico. Depois dele sucessivas gerações de epígonos — de Marx a Heidegger — entregaram-se a um minucioso e pertinaz afã de demolição do edifício intelectual erguido pela civilização do Ocidente e coroado pela Filosofia. São os alicerces ontoteológicos desse edifício, sobre os quais se edificaram as estruturas da Razão teórica e da Razão prática — a Metafísica e a Ética — que mais fundamente são atingidos por esse *furor destruens*.

1. *Escritos de Filosofia: Problemas de fronteira* (col. Filosofia, 3), São Paulo, Ed. Loyola, 1986.

Assim, não é difícil perceber no seio das grandes tendências do pensamento contemporâneo uma notável e inegável correspondência entre a crítica dos fundamentos da Metafísica e a crítica dos fundamentos da Ética. O positivismo lógico não é senão o paradigma mais conhecido dessa correspondência. Eis aí, sem dúvida, posta a descoberto uma das raízes do profundo paradoxo e da extrema ambigüidade da nossa cultura, na qual a multiplicação das razões de toda ordem — desde as científico-técnicas até as ideológico-políticas — é acompanhada por um generalizado e invencível ceticismo que atinge as razões últimas do ser e da vida, justamente essas razões metafísico-éticas com as quais a civilização da Razão começou por estabelecer o centro do seu universo simbólico e a tentar traçar as direções possíveis do seu caminho histórico.

Os textos que aqui publicamos pretendem ser apenas uma contribuição, muito limitada e modesta, para a discussão desses grandes problemas, cingindo-se à questão dos fundamentos da Ética. Os três primeiros capítulos inspiram-se na introdução a um curso de Ética Geral que foi ministrado no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG em 1984 e tem sido repetido na Faculdade de Filosofia do Centro de Estudos Superiores de Filosofia e Teologia da Companhia de Jesus, em Belo Horizonte. Os capítulos IV e V retomam, refundem em parte e ampliam dois artigos publicados respectivamente em 1977 e 1974. Os Anexos reproduzem, com ligeiras modificações, textos publicados na revista *Síntese* de 1974 a 1987. Alguns desses Anexos parecem afastar-se do tema central do livro, mas uma leitura atenta mostrará que, no fundo, está presente a mesma pergunta decisiva: uma civilização que celebra a Razão, mas abandona a Metafísica e a Ética é semelhante, para lembrar uma comparação de Hegel, a um templo sem altar; que outro destino lhe resta senão o de tornar-se uma *spelunca latronum* (Mt 21,13)?

O plano inicial do volume previa um capítulo sobre Ética e liberdade. Mas a sua elaboração avançou muito além dos limites previstos e pareceu aconselhável reservá-lo para publicação à parte.

Dedico estas páginas, com emoção e carinho, à minha terra natal, Ouro Preto. Na austera Ouro Preto dos anos 30, ainda toda impregnada do velho humanismo mineiro,

apenas adolescente abri pela primeira vez, na biblioteca do meu avô materno, uma obra de Platão e era justamente a *República* na antiga tradução francesa de Dacier-Grou. Entrego, pois, à minha terra algum fruto da semente de um destino de vida que germinou um dia em seu seio generoso:

Salve! magna parens frugum Saturnia tellus
Magna virum: tibi res antiquae laudis et artis
Ingredior, sanctos ausus recludere fontes.

Georg. II, 173-175

H. C. DE LIMA VAZ, S.J. *

* Fiquem aqui meus sinceros agradecimentos ao meu colega Prof. Marcelo Perine pelo seu interesse na publicação deste livro e pelo sempre penoso trabalho de organização do Índice Onomástico.

Capítulo Primeiro

FENOMENOLOGIA DO *ETHOS*

1. PRELIMINARES SEMÂNTICOS

Para Aristóteles seria insensato e mesmo ridículo (*geloion*) querer demonstrar a existência do *ethos*, assim como é ridículo querer demonstrar a existência da *physis*.[1] *Physis* e *ethos* são duas formas primeiras de manifestação do ser, ou da sua presença, não sendo o *ethos* senão a transcrição da *physis* na peculiaridade da *praxis* ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que dela resultam. No *ethos* está presente a razão profunda da *physis* que se manifesta no finalismo do bem e, por outro lado, ele rompe a sucessão do *mesmo* que caracteriza a *physis* como domínio da necessidade, com o advento do *diferente* no espaço da liberdade aberto pela *praxis*.[2] Embora enquanto autodeterminação da *praxis* o *ethos* se eleve sobre a *physis*, ele reinstaura, de alguma maneira, a necessidade da natureza ao fixar-se na constância do hábito (*hexis*). Demonstrar a ordem da *praxis*, articulada em hábitos ou virtudes, não segundo a necessidade transiente da *physis*, mas se-

1. Ver *Fis.* II, 1, 193 a 1-10. Sendo a *physis* um *gnórimon* ou um *notum per se* e, portanto, um princípio (*arqué*) da demonstração, querer provar a existência da *physis* seria uma *apaideusía tôn analytikôn*, uma ignorância dos procedimentos analíticos. Ver *Fis.* II, 1, 184 a 16-b 14, e W. D. Ross, *Aristotle's Physics, a revised text with introduction and commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1936, pp. 456-458; 501.

2. A *physis* é dita *tou aei* (sempre) e o *ethos é tou pollákis* (muitas vezes). Ver Aristóteles, *Ret.* I, 11, 1370 a 7; *Ét. Nic.* VII, 9, 1152 a 31.

gundo o finalismo imanente do *logos* ou da razão, eis o propósito de uma ciência do *ethos* tal como Aristóteles se propõe constituí-la, coroando a tradição socrático-platônica.[3] A Ética alcança, assim, seu estatuto de saber autônomo,[4] e passa a ocupar um lugar preponderante na tradição cultural e filosófica do Ocidente.[5]

O termo *ethos* é uma transliteração dos dois vocábulos gregos *ethos* (com *eta* inicial) e *ethos* (com *épsilon* inicial). É importante distinguir com exatidão os matizes peculiares a cada um desses termos.[5a] Por outro lado, se a eles acrescentarmos o vocábulo *hexis*, de raiz diferente, teremos definido um núcleo semântico a partir do qual será possível traçar as grandes linhas da Ética como ciência do *ethos*.[6]

A primeira acepção de *ethos* (com *eta* inicial) designa a morada do homem (e do animal em geral). O *ethos* é a casa do homem. O homem habita sobre a terra acolhendo-

3. Ver *Et. Nic.* I, capítulos 1-4; I, 7, 1094 a 1-1098 b 8. Ver I. Düring, *Aristoteles-Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter, 1966, pp. 435-437; sobre *praxis* e natureza ver igualmente M. Ganter, *Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles* (Symposion 45), Friburgo na Brisgóvia-Munique, Karl Alber, 1974, pp. 47-51. Ver infra, cap. II, nota 119a.

4. Em Platão, com efeito, não obstante sua posição fundadora na história do pensamento ético, a Ética é um capítulo da ontologia das idéias e não alcança o estatuto autônomo que lhe conferirá Aristóteles. Ver Ganter, op. cit., pp. 11-13; infra, cap. III, 1.

5. É sabido como, a partir da Primeira Academia, a Filosofia se divide em Lógica, Ética e Física. Ver Xenócrates, fr. 1 (Heinze) e o testemunho de M. T. Cícero *Tusc. Disp.*, V, 24-25.

5a. Ver P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968, pp. 327; 407-408. É instrutiva, a propósito, a leitura dos dois verbetes sobre *ethos* no *Index Aristotelicus* de H. Bonitz (Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1955, pp. 216-217; 315-316). Os matizes de *ethos* são sugeridos por Platão enumerando as qualidades dos Guardiães da cidade, "seu caráter e seus hábitos" (*Leis*, XII, 968 d). Ver ainda G. Funke, *Ethos: Gewohnheit, Sitte, Sittlickeit* apud Archiv für Rechts und Sozialphilosophie, Berlim, 47: 1961, pp. 1-80 (aqui pp. 2-25).

6. A polissemia dos termos que vieram a constituir o vocabulário fundamental da língua filosófica grega lança luz decisiva sobre a riqueza conceptual desses termos. Ver M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, Milão, Cisalpina-Goliardica, 1980, pp. 249-321. Sobre a semântica da linguagem na introdução à Ética, ver E. Riondato, *Ricerche di filosofia morale: I Elementi metodologici e storici*, Padua, Liviana, 1975, pp. 1-41. Ver ainda, J. Möller, *Zum Begriff des Ethos und des Ethischen*, apud, K. Ulmer (org.) *Die Verantwortung der Wissenschaft*, Bonn, Bouvier-H. Grundmann, 1975, pp. 8-25.

-se ao recesso seguro do *ethos*. Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação. A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. O domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações.[7] Por conseguinte, o espaço do *ethos* enquanto espaço humano, não é *dado* ao homem, mas por ele *construído* ou incessantemente reconstruído. Nunca a casa do *ethos* está pronta e acabada para o homem, e esse seu essencial inacabamento é o signo de uma presença a um tempo próxima e infinitamente distante, e que Platão designou como a presença exigente do Bem, que está além de todo ser (*ousía*) ou para além do que se mostra acabado e completo.[8]

É, pois, no espaço do *ethos* que o *logos* torna-se compreensão e expressão do ser do homem como exigência radical de dever-ser ou do bem. Assim, na aurora da filosofia grega, Heráclito entendeu o *ethos* na sua sentença célebre: *ethos anthrôpo daímôn*.[9] O *ethos* é, na concepção heraclítica, regido pelo *logos*,[10] e é nessa obediência ao *logos* que se dão os primeiros passos em direção à Ética como saber racional do *ethos*, assim como irá entendê-la a tradição filosófica do Ocidente.[11]

7. Ao invés, o *ethos* do animal o encerra no espaço fechado do seu ecossistema, dando origem à Etologia como estudo do comportamento animal. Ver Aristóteles, *Hist. An.* 588 a 18.

8. *Epékeina tês ousías*, Platão, *Rep.* VI, 509 b.

9. "O *ethos* é o gênio protetor do homem" (D.-K., 22, B, 119).

10. Sobre a interpretação da sentença de Heráclito, ver W. K. C. Guthrie, *A history of greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, I, p. 482 e J. Lorite Mena, *Du mythe à l'ontologie: glissement des espaces humains*, Paris, Téqui, 1979, pp. 633-637. É conhecida a leitura heideggeriana desse texto em *Brief über den Humanismus*, Berna, Francke Verlag, 2ª ed., 1954, pp. 106-110, onde o *ethos* é interpretado como morada do homem enquanto *ek-sistência*, abertura ao Ser, cujo pensamento é a Ética original. Ver *infra*, cap. II, notas 48 e 49; cap. V, nota 74.

11. Com efeito, alguns intérpretes apontam no dito de Heráclito uma crítica à figura mítica do Destino que pesa sobre a ação humana. Ver Guthrie, op. cit., p. 482, n. 1. Ver. no entanto, A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, Udine, Del Bianco Editore, 1985, vol. I, p. 60.

A segunda acepção de *ethos* (com *épsilon* inicial) diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos. É, portanto, o que ocorre freqüentemente ou quase sempre (*pollákis*), mas não sempre (*aei*), nem em virtude de uma necessidade natural. Daqui a oposição entre *éthei* e *phýsei*, o habitual e o natural.[12] O *ethos*, nesse caso, denota uma constância no agir que se contrapõe ao impulso do desejo (*órexis*). Essa constância do *ethos* como disposição permanente é a manifestação e como que o vinco profundo do *ethos* como costume, seu fortalecimento e o relevo dado às suas peculiaridades.[13] O modo de agir (*trópos*) do indivíduo, expressão da sua personalidade ética, deverá traduzir, finalmente, a articulação entre o *ethos* como caráter e o *ethos* como hábito.[14]

Mas, se o *ethos* (com *épsilon* inicial) designa o processo genético do hábito ou da disposição habitual para agir de uma certa maneira, o termo dessa gênese do *ethos* — sua forma acabada e o seu fruto — é designado pelo termo *hexis*, que significa o hábito como possessão estável,[15] como princípio próximo de uma ação posta sob o senhorio do agente e que exprime a sua *autárkeia*, o seu domínio de si mesmo, o seu bem.[16] Entre o processo de formação

12. P. Chantraine (op. cit., loc. cit.) registra a forma verbal *eiótha*, perfeito intransitivo (tenho o hábito de ...), ocorrendo igualmente *ethídzo* (habituar-se, acostumar-se...), donde a forma nominal *ethos* (com *épsilon*). Em latim, *soleo, suesco, consuetudo*.

13. Aristóteles, *Ét. Nic.*, II, 1, 1103 a 17-25 (sobre a virtude ética). Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, Ia. II ae., q. 58, a. 1 c., onde as duas significações do latim *mos* (*inclinatio naturalis* e *consuetudo*) são referidas às duas grafias gregas de *ethos*. Ver a nota manuscrita de Hegel ao § 151 da *Filosofia do Direito* (ed. Hoffmeister, 4ª ed., Hamburgo, Meiner, 1955, p. 417).

14. Ver E. Riondato, *Ethos: ricerche per la determinazione del valore classico dell'Etica*, Pádua, Antenore, 1961, p. 177; H. Reiner, "Ethos", apud *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (dir. J. Ritter), II, pp. 812-816; E. Schwarz, *Ethik der Griechen*, Stuttgart, H. F. Koehler Verlag, 1951, pp. 15-19; H. Kluxen, "Ethos und Ethik" in *Philosophisches Jahrbuch*, 73 (1965): 339-355.

15. Ver o verbete *écho* em P. Chantraine (op. cit., pp. 392-394). *Hexis* na linguagem médica tem a significação de "estado" ou "constituição". Em latim, *habitus, habere*. Ver Aristóteles, *Ét. Nic. VI*, 1, 1138b 32-34.

16. Aristóteles, *Ét Nic.*, I, 5, 1097 b 6-8. Ver J. Ritter, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, apud M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Friburgo na Brisgóvia, Rombach, 1974, II, pp. 479-500 (aqui, pp. 486-487).

do hábito e o seu termo como disposição permanente para agir de acordo com as exigências de realização do bem ou do melhor,[17] o *ethos* se desdobra como espaço da realização do homem, ou ainda como lugar privilegiado de inscrição da sua *praxis*.

Enquanto ação ética, a *praxis* humana é a atualização imanente (*enérgeia*) de um processo estruturado segundo uma circularidade causal de momentos, e essa constitui exatamente o *primum notum*, a evidência primeira e fundadora da reflexão ética.[18] O *ethos* como costume, ou na sua realidade histórico-social, é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como hábito (*ethos-hexis*). Há, pois, uma circularidade entre os três momentos: costume (*ethos*), ação (*praxis*), hábito (*ethos-hexis*), na medida em que o costume é fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos. A *praxis*, por sua vez, é mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e hábito, num ir e vir que se descreve exatamente como círculo dialético: a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *praxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude.[19] A ação ética procede do *ethos* como do seu princí-

17. Para esta distinção, ver G. Reale, *Storia della Filosofia antica*, Milão, Vita e Pensiero, 1980, vol. V, p. 5.

18. Ver E. Riondato, *Ethos*..., p. 117.

19. Eis como Hegel expõe a estrutura dialética do *ethos*: "Essa unidade da vontade racional com a vontade singular, que é o elemento imediato e próprio da atividade da primeira, constitui a realidade efetiva simples da liberdade. Sendo que ela e o seu conteúdo pertencem ao pensar e são o universal em si, assim o conteúdo tem sua determinidade verdadeira somente na forma da universalidade. Posto para a consciência da inteligência com a determinação de ser poder válido, ele é a *lei* — o conteúdo livre da impureza e contingência que possui no sentimento prático e na inclinação e não mais na forma que lhe é própria, mas sim conformado, na sua universalidade, à vontade subjetiva como seu costume, modo de sentir e caráter, é como *ethos* (*Sitte*)". *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, § 485 (grifado no texto); Ver *Enz*. (1830) § 513; *Philosophie des Rechts*, §§ 144-146. A circularidade do *ethos* pode ser visualizada no seguinte esquema:

pio objetivo e a ele retorna como a seu fim realizado na forma do existir virtuoso.[20]

Ao expor a circularidade dialética do *ethos*, Hegel indica a diferença entre o costume (*ethos*) e a lei (*nómos*) como dupla posição do universal ético que é o conteúdo próprio da liberdade: ou na forma da vontade subjetiva (o conteúdo da ação ética é, então, *virtude*), ou na forma da vontade objetiva como poder legiferante válido (o conteúdo da ação ética é, então, *lei*). A passagem do costume à lei assinala justamente a emergência definitiva da forma de universalidade e, portanto, da necessidade imanente, que será a forma por excelência do *ethos*, capaz de abrigar a *praxis* humana como ação efetivamente livre. O *ethos* como *lei* é, verdadeiramente, a casa ou a morada da liberdade. Essa a experiência decisiva que está na origem da criação ocidental da sociedade política como espaço ético da soberania da lei.[21] No início das *Leis*, Platão nos fala da educação *en éthesi... nomikois*, o que se pode traduzir, evocando Montesquieu, "no espírito de excelentes leis".[22] A idéia do ordenamento ou constituição (*politeia*) do Estado segundo leis que nascem do *ethos* da comunidade[23] fecha, assim, o círculo semântico do *ethos*, ao conferir à *praxis* sua mais alta qualificação, vem a ser, a da virtude política ou disposição permanente para o exercício da liberdade sob a soberania da lei justa.[24]

2. *ETHOS* E TRADIÇÃO

A célebre distinção de Aristóteles entre "virtudes morais" (*ethikaì aretaí*) e "virtudes intelectuais" (*dianoeti-*

20. Aristóteles, *Ét. Nic.*, III, 7, 1114 a 31-b 29. Ver J. L. Aranguren, *Ética*, Madri, Revista de Occidente, 1958, pp. 25-26.
21. Ver infra, cap. IV.
22. *Leis*, I, 625, e.
23. Platão, *Rep.* VIII, 544d.
24. A lei, com efeito, é louvada na sua prerrogativa real: *nómos o pántôn basileús*. Sobre a descoberta da lei na Grécia e a vasta bibliografia a respeito, ver J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, Belles Lettres, 1971, pp. 9-24. A etimologia de *nómos* aponta para *némô*, ou seja, repartir segundo a conveniência ou o uso. Daqui a origem de *eunomía*, repartir com justiça, ou segundo a razão da justiça, que se celebra como a propriedade essencial da lei. Ver Chantraine, op. cit., s.v. *némô*, pp. 742-744. Sobre os começos, em Heráclito, da reflexão sobre a lei, ver Lorite Mena, *Du mythe à l'ontologie*, op. cit., pp. 590-646. Ver infra, cap. II, 2.

kai aretai)[25] pode ser considerada o capítulo final da longa querela que opôs os Sofistas e Sócrates em torno da ensinabilidade da virtude. Aristóteles diz explicitamente que as virtudes intelectuais se adquirem e se desenvolvem por obra do ensinamento (*ek didaskalías*). Quanto às virtudes morais, assim se denominam porque procedem do *ethos* como costume, e é o exercício constante (*ethikè pragmateia*) que lhes dá origem e as fortalece. Na verdade, a distinção aristotélica consagra a profunda transformação que tem lugar na estrutura histórico-social do *ethos* grego com a aparição do *logos* reflexivo e demonstrativo no domínio da *praxis*.[26] Tradição e razão: entre esses dois pólos passará a oscilar o destino do *ethos* na história das sociedades ocidentais, e a amplitude dessa oscilação irá assinalar igualmente os momentos de crise e transformação dos padrões éticos dessas sociedades.

Com efeito, a forma de existência histórica do *ethos* é a *tradição ética*, cuja origem não se assinala por um ato fundador, como a *nomothesia* do legislador no caso da lei escrita, mas é referida a uma fonte divina, como no caso dessa "lei não-escrita" (*ágraphos nómos*) invocada por Antígona numa bem-conhecida passagem de Sófocles.[27] Elevando-se sobre a *physis*, o *ethos* recria, de alguma maneira, na sua ordem própria, a continuidade e a constância que se observam nos fenômenos naturais. Na *physis*, estamos diante de uma necessidade *dada*, no *ethos* tem lugar uma necessidade *instituída*, e é justamente a tradição que suporta e garante a permanência dessa instituição e se torna, assim, a estrutura fundamental do *ethos* na sua dimensão histórica. Entre a necessidade natural e a pura contingência do arbítrio, a necessidade instituída da tradição mostra-se como o corpo histórico no qual o *ethos* alcança sua realidade objetiva como obra de cultura. A própria significação literal do termo "tradição" (*parádosis, traditio*), indicando entrega ou transmissão de uma riqueza simbólica que as gerações se passam uma à outra, denota a estru-

25. *Et. Nic.*, II, 1, 1103 a 14-17. Ver *Summa Theol.* Ia. IIae. q. 58, a.2.

26. Ver infra, cap. II 2 e cap. IV.

27. *Antígona*, v.v. 450-460. Sobre a "lei não-escrita", ver J. de Romilly, op. cit., p. 38. Sobre o conceito de "tradição" na sua relação com o *ethos* ver J. Messner, *Kulturethik*, Innsbruck-Viena-Munique, Tyrolia Verlag, 1954, pp. 345-367.

tura histórica do *ethos* e sua relação original ao fluxo do tempo. O fato incontestável de que a religião se apresente, em todas as culturas conhecidas, como a portadora privilegiada do *ethos*, é uma ilustração eloqüente do necessário desdobramento do *ethos* em tradição ética. Com efeito, a universalidade de fato do fenômeno religioso [28] é estritamente homóloga à universalidade de fato do fenômeno ético. [29] A sacralização das normas éticas fundamentais ou sua sanção transcendente [30] visam assegurar a eficácia da sua transmissão que tem lugar, não no tempo contingente do simples acontecer, mas no tempo axiologicamente estruturado do dever-ser: no tempo propriamente histórico da tradição ética.

À luz do conceito de tradição, é possível descobrir na comunidade ética, por ela vitalmente aglutinada, uma relação entre *lei* e *fato* rigorosamente inversa àquela que vigora no mundo natural: neste se procede do fato à lei, naquela a lei ou a norma antecedem inteligivelmente o fato, ou seja, o fato é tal enquanto referido à continuidade ou à tradição normativa do *ethos*. Daqui a possibilidade para a ação, dentro do fato fundamental que é a própria comunidade ética, de se qualificar eticamente como má ou em oposição à lei. [31]

28. Ver a introdução de A. Brelich em *Histoire des Religions* (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1973, I, pp. 3ss.

29. Ver G. Mensching, "Sittlichkeit (religionsgeschichtlich.", ap. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, VI, pp. 64-66.

30. Eis o que provoca, diante dessas normas, a atitude do respeito religioso (*aidôs*). Ver Homero, *Ilíada*, XXIV, 33. Aristóteles dará ao *aidôs* (respeito e pudor) o lugar do justo meio entre a timidez e a impudência (*Ét.* Nic., II, 7, 1108 a 31-35). É a atitude fundamental com a qual o indivíduo participa da tradição ética. Segundo G. Vlastos, *aidôs* é "sensibilidade para com os sentimentos dos outros, respeito para com os direitos dos fracos, atenção para com o bem comum". *Protagoras*, ap. J. Classen (org.), *Die Sophistik*, (Wege der Forschung, 182), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, pp. 270-289 (aqui p. 288). Sobre *aidôs*, ver ainda Max Pohlenz, *L'Uomo Greco* (tr. it. de B. Proto), Florença, La Nuova Italia, 1976, pp. 592-597; R. Stark, *Aristotelesstudien*, Munique, C. H. Beck-sche Verlagsbuchhandlung, 1954, pp. 64-86.

31. Ver, a respeito, Marco Olivetti, *Le problème de la communauté éthique*, ap. *Qu'est-ce que l'homme?* (Hommage à A. de Waelhens), Bruxelas, Facultés Universitaires Saint Louis, 1982, pp. 324-343; idem, *El problema de la comunidad ética*, ap. J. C. Scannone (ed.) *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1984, pp. 209-222.

A *tradicionalidade* ou o poder-ser transmitido é, pois, um constitutivo essencial do *ethos* e decorre necessariamente, do ponto de vista da análise filosófica, da relação dialética que se estabelece entre o *ethos* como costume e o *ethos* como hábito singularizado na *praxis* ética. Não há sentido em se falar de um *ethos* estritamente individual, pois a perenidade do *ethos*, efetivada e atestada na tradição, tem em mira exatamente resgatar a existência efêmera e contingente do indivíduo empírico, tornando-o singular concreto, vem a ser, indivíduo universal, através da sua suprassunção na universalidade do *ethos* ou na continuidade da tradição ética. Entendida nessa sua essencialidade com relação ao *ethos*, a tradição é a relação intersubjetiva primeira na esfera ética: é a relação que se estabelece entre a comunidade educadora e o indivíduo que é educado justamente para se elevar ao nível das exigências do universal ético ou do *ethos* da comunidade.[32]

A íntima e profunda relação entre *ethos* e cultura (não sendo o *ethos* senão a face da cultura que se volta para o horizonte do dever-ser ou do bem) encontra no terreno da tradição ética o lugar privilegiado da sua manifestação. Com efeito, o sentido da obra de cultura (ou o Espírito objetivo na linguagem hegeliana) não poderia elevar-se sobre a necessidade das leis da natureza nem libertar-se da contingência do evento natural se não transgredisse a pura sucessão do tempo quantitativo para situar-se nessa dimensão do tempo histórico que é, justamente, o tempo de uma *tradição*. A tradição se mostra, assim, ordenadora do tempo segundo um processo de reiteração vivente de normas e valores que constitui a cadência própria da história do *ethos*. Na medida em que se apresenta na forma da tradição em toda a força do sentido original do termo, a cultura é igualmente "forma de vida" (*Lebensform*)[33] e é, como tal, essencialmente ética. Assim, o tempo da tradição não pode ser um tempo puramente linear. Ele participa da circularidade dialética do *ethos* e, deste modo, é possível compreender como, nele, o passado não seja apenas um *terminus a quo*, mas, como passado, seja suprassumido na universalidade normativa e paradigmática dos cos-

32. Ver infra, cap. IV e M. Olivetti, *El problema de la comunidad ética*, op. cit., pp. 215-216.
33. Ver J. Messner, *Kulturethik*, op. cit., pp. 345ss.; idem, *Ética general y aplicada*, Madri, Rialp, 1969, pp. 137-143.

tumes, e se torne um *terminus ad quem* para o presente empírico, para o aqui e agora da *praxis* que a ele se refere como à instância fundadora e julgadora do seu conteúdo ético.[34] Na estrutura do tempo histórico do *ethos*, o passado, portanto, se faz presente pela *tradição*, e o presente retorna ao passado pelo reconhecimento da sua exemplaridade. Mas é evidente que, nesse caso, passado e presente não são segmentos de uma sucessão linear no tempo quantitativo. São componentes estruturais de um tempo qualitativo, que se articulam dialeticamente para construir o tempo histórico propriamente dito, o tempo do *ethos* ou da tradição ética.[35]

Se levarmos em conta, por um lado, essa essencial relação entre *ethos* e tradição e, por outro, a estrutura dialética circular do tempo da tradição ética, poderemos compreender melhor a profundidade da crise do *ethos* na moderna sociedade ocidental, na qual a primazia do tempo quantitativo transfere do passado para o futuro a instância normativa do tempo ou o seu "centro de gravidade" (K. Pomian): o que significa conferir ao tempo por vir os predicados axiológicos que asseguravam a exemplaridade do passado[36] na formação do *ethos* tradicional. A relação do conceito fundamental da eticidade[37] com o tempo histórico torna-se, assim, extremamente problemática e aqui reside, sem dúvida, uma das causas mais visíveis desse niilismo ético que assinala dramaticamente, nas sociedades ocidentais modernas, a ruptura da tradição ética ou a de-

34. Essa a função desempenhada no tempo qualitativo da tradição pelo paradigma ou modelo ético, codificado nos *mores maiorum*. Ver as sugestivas reflexões de A. Pérez de Laborda, "Memoria, Tiempo, Tradición" in *Pensamiento*, 43 (1987): 207-220.

35. Para a distinção de "tempo qualitativo" e "tempo quantitativo" e para a polissemia, em geral, da noção de tempo, ver a importante obra de Krzystof Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984. A circularidade dialética do *ethos* e da tradição ética permite, portanto, distingui-los do que Nietzsche chama de conceito da "eticidade dos costumes" (*Sittlichkeit der Sitten*), segundo o qual se estabelece uma oposição insuperável entre "tradição" e "indivíduo". Ver *Morgenröte*, I, 9 (*Werke*, ed. Schlechta, II, pp. 1019-1021).

36. Ver K. Pomian, op. cit., pp. 291-302. E, sobretudo, Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung; Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, pp. 15-30.

37. Ver Otfried Höffe, *Grundbegriff Sittlichkeit*, apud *Ethik und Politik: Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt sobre o Meno, Suhrkamp, 1979, pp. 281-310.

sarticulação do processo dialético que aqui chamamos *tradição* e que realiza a suprassunção da oposição linear do presente e do passado na perenidade normativa do *ethos*.[38] A primazia do futuro na concepção do tempo é homóloga à primazia do fazer técnico na concepção da ação, do qual procede o pressuposto utilitarista que, sob várias denominações e formas, subjaz a todo o desenvolvimento da ética moderna.

Que a constituição da tradição ética não traduza apenas um esforço persistente e, afinal, vão, para se deter a irreparável perda das crenças e dos valores ao longo do desgastante fluir do tempo, mostra-o a própria natureza do *ethos*. Ele não se define, com efeito, em oposição ao tempo ou à duração como o estático oposto ao dinâmico,[39] mas se estrutura segundo um dinamismo próprio que admite em seu seio conflitos, crises, evoluções e mesmo essas profundas revoluções que se manifestam no fenômeno da criação ética (ver *infra* n. 4). Em outras palavras, a tradicionalidade do *ethos* não deve ser pensada em oposição à liberdade e autonomia do agente ético, não obstante o fato de que tal oposição se tenha constituído num dos traços mais salientes do individualismo moderno.[40]

3. *ETHOS* E INDIVÍDUO

Se admitirmos que a sociedade é um "conjunto de conjuntos", como quer Fernand Braudel,[41] devemos enun-

38. O. Höffe, loc. cit., pp. 288ss., distingue o niilismo, como experiência histórica ou acontecimento histórico, do niilismo ético. Este é a negação pura e simples do *ethos* e só é possível dentro da percepção do tempo em que predomina a dimensão horizontal ou a pura sucessão dos eventos, ao passo que o passado é constantemente anulado e desvalorizado pela implacável expectativa do futuro. É assim compreensível o refúgio de Nietzsche no seio do mito do "eterno retorno" em face do niilismo ético que acompanha a reviravolta de todos os valores desencadeada pela proclamação "Deus está morto". Sobre a significação ética do niilismo, ver os estudos do volume coletivo *Interpretazione del nichilismo*, organizado por A. Molinaro, Roma, Herder-Universidade Lateranense, 1986.

39. A distinção bergsoniana entre "moral estática" e "moral dinâmica", útil descritivamente, pressupõe, no entanto, uma visão dualista inaceitável na concepção do *ethos*.

40. Ver O. Höffe, op. cit., pp. 302-310.

41. "Ensemble des ensembles": ver *Civilisation matérielle, économie et capitalisme* II, *Les jeux de l'échange*, Paris, Colin, 1979, pp.

ciar como condição necessária e suficiente para que os subconjuntos sociais pertençam ao conjunto maior ou à sociedade como um todo, a possibilidade de se definir essa pertença não apenas como um *fato* ou descritivamente, mas também como um *valor* ou axiologicamente, segundo a avaliação que a sociedade faz das práticas sociais que se exercem nos seus subconjuntos. Vale dizer que a pertença de uma determinada esfera de agentes e relações ao todo social se define primeiramente ao nível da sua legitimação ética, da sua participação ao *ethos* fundamental que constitui o primeiro dos bens simbólicos da sociedade.

Entre os diversos aspectos sob os quais pode ser considerado o processo de socialização do indivíduo e sua educação como "indivíduo social", o mais fundamental é, sem dúvida, aquele pelo qual a socialidade aparece ao indivíduo como um *fim*, como o lugar da sua auto-realização, o campo onde se experimenta e se comprova a sua independência, a sua posse de si mesmo (*autárqueia*). Na perspectiva desse fim, a vida social se ordena segundo uma estrutura axiológica e normativa fundamental que é, exatamente, o seu *ethos*. Por sua vez, a teleologia imanente ao *ethos* faz com que a realidade não seja experimentada pelo indivíduo como uma *vis a tergo*, uma força exterior ou um destino cego e oprimente.

Em cada uma das esferas de relações que irão inscrever-se na grande esfera da sociedade, a *praxis* humana apresenta peculiaridades que se traduzirão em formas particulares do *ethos*. O indivíduo trabalha e consome, aprende e cria, reivindica e consente, participa e recebe: a universalidade do *ethos* se desdobra e particulariza em *ethos* econômico, *ethos* cultural, *ethos* político, *ethos* social propriamente dito. Essas particularizações do *ethos* são outras tantas mediações através das quais a *praxis* do indivíduo se socializa na forma de hábitos (*ethos-hexis*). Elas dão origem igualmente, no interior do mesmo *ethos* societário, a tensões e oposições cujo âmbito de possibilidade caracteriza exatamente a unidade social como unidade ética (ver *infra*, n. 4). Com efeito, uma cisão radical na esfera ética ou uma sociomaquia primordial dos valores excluiria a possibilidade de se definir a sociedade como "conjunto de

408ss. Braudel distingue quatro conjuntos ou subconjuntos da sociedade: economia, cultura, política e hierarquia social.

conjuntos" ou como grandeza histórica determinada e situada no espaço e no tempo. Mesmo e sobretudo o niilismo ético, ou a negação do *ethos* como tal, só é pensável como ato eminentemente ético ou eticamente qualificado e exercendo-se, por conseguinte, no interior de um mundo ético determinado.

Como é notório, do ponto de vista da estrutura social, o indivíduo não se apresenta como molécula livre, movendo-se desordenadamente num espaço sem direções privilegiadas e regido apenas pela lei da probabilidade do choque com outras moléculas — os outros indivíduos. Uma cadeia complexa de mediações ordena os movimentos do indivíduo no todo social e, entre elas, desenrolam-se as mediações que integram o indivíduo ao *ethos*: os hábitos no próprio indivíduo e, na sociedade, os costumes e normas das esferas particulares nas quais se exercerá sua *praxis*, ou seja, trabalho, cultura, política e convivência social.

O advento de uma sociedade na qual o econômico alcançou uma dimensão e um peso enormes tornou aguda e atual a questão da natureza e alcance do influxo exercido pela esfera da produção sobre as outras esferas e subconjuntos da sociedade. Segundo a concepção que começa a vulgarizar-se a partir do século XVIII e à qual Marx dará uma formulação aparentemente definitiva, as restantes esferas da sociedade se organizariam e exprimiriam seu *ethos* próprio exatamente em função da organização e do *ethos* dominantes na esfera econômica. Assim, as formas do *ethos* seriam relativizadas de acordo com o sistema de satisfação das necessidades materiais do indivíduo em determinada época. Não obstante importantes matizes que recebe na tradição marxista e no pensamento econômico que, de uma maneira ou de outra, sofre a influência dessa tradição, a idéia de que a construção da realidade social assenta predominantemente sobre a base da produção material dificilmente poderia evitar a conseqüência de que o econômico é determinante em última instância, não sendo as outras esferas da sociedade senão superestruturas ou epifenômenos da estrutura e do fenômeno fundamentais da produção. Ora, submetido à instância determinante do sistema de produção, o universo das formas simbólicas teria sua unidade definida apenas em termos ideológicos, ou seja, na medida em que todas as suas expressões se organizassem em ordem à justificação dos interesses dominantes

na sociedade e cuja articulação fundamental se dá no nível de produção. Nesse caso, a pretensa universalidade do *ethos* não seria senão a transcrição ideológica — e, como tal, ocultante — dos interesses econômicos dominantes na sociedade.

A extensão geográfica, a racionalização e a organização concêntrica da esfera econômica, dando origem ao que alguns historiadores denominam a "economia-mundo" nas características com que se apresenta no capitalismo moderno,[42] conferem uma onipresença obsessiva ao problema da prioridade determinante da esfera econômica e da conseqüente ideologização das outras esferas da sociedade. Ora, a racionalidade que organiza em sistema a produção material é necessariamente uma racionalidade instrumental,[43] pois a acumulação da riqueza não é um fim em si. A riqueza se produz indefinidamente, circula e se consome: é, por excelência, o reino do "mau infinito".[44] Assim, a ideologia que se estende como um véu sobre os interesses que organizam em seu benefício a racionalidade econômica exclui, por definição, qualquer objetividade dos fins do domínio ético, vem a ser, qualquer racionalidade intrínseca ao próprio *ethos*. Por conseguinte, a interpretação redutivamente ideológica do *ethos*, que decorre da concepção do econômico como determinante em última instância, contradiz o próprio conceito de *ethos*. Este, com efeito, só é pensável a partir da posição de uma finalidade imanente à *praxis* humana e à qual devem submeter-se, tendo em vista a auto-realização do indivíduo, os bens exteriores, inclusive a riqueza. A estrutura dialética do *ethos* que acima se descreveu exprime justamente essa circularidade paradoxalmente teleológica, na qual o indivíduo se realiza eticamente como tendo alcançado o senhorio de si mesmo (*autárqueia*) ou na qual a *praxis* individual é exercida como perfeição

42. Ver I. Wallerstein, *Le système du monde du XVIème siècle à nos jours* I, *Capitalisme et économie-monde (1450-1640)*, II, *Le mercantilisme et la consolidation de l'économie européenne*, (tr. franc.), Paris, Flammarion, 1980-1984. Para uma descrição clássica da economia-mundo, ver F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, III, *Le temps du monde*, pp. 11-55.

43. Ou racionalidade abstrata do Entendimento, na terminologia hegeliana. Ver *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 189; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, § 525.

44. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 191.

(*enérgeia*) do próprio indivíduo.[45] É, pois, permitido concluir que o reducionismo economicista, ou o que se poderia denominar a "redução ideológica" do *ethos*, implica necessariamente um *niilismo* ético (ou uma negação radical do *ethos*) que está presente no cerne mais íntimo dessa sociedade da produção e do consumo que acabou se constituindo em versão planetária da "economia-mundo".[46]

De um lado, portanto, a especificidade da dimensão ética nos subconjuntos da sociedade é o que dá consistência a essa estrutura diferenciada do todo social característica da socialidade humana. De outro, ela está na origem da tenaz resistência oferecida pela sociedade ao processo de redução das suas diferenças qualitativas em termos de indivíduo e massa, que tem origem na primazia oferecida à esfera da produção. É na esfera da cultura, conforme observa F. Braudel,[47] que essa resistência se torna particularmente visível. Com efeito, a cultura é o domínio onde o *ethos* se explicita formalmente na linguagem das normas e valores e se constitui como tradição no sentido acima exposto. É, sem dúvida, o *ethos* cultural e, de modo privilegiado, o *ethos* religioso nas sociedades até hoje conhecidas,[48] que asseguram eficazmente ao indivíduo empírico a passagem a esse horizonte de universalidade no qual é possível formular o projeto da sua auto-realização como ser livre e inscrever sua cidadania no reino dos fins.

O problema da relação entre *ethos* e indivíduo desdobra-se, assim, através das mediações sociais que se tecem

45. A *enérgeia* da ação é distinta da *génesis* ou do vir-a-ser transiente. Ver *Ét. Nic.* VII, 12, 1153 a 16; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, Ia., q. 18, a.3, ad 1m; *In IXm. Met.* lec. 8 (Cathala, n. 1862-1865).

46. Versão planetária que torna irrelevante, pelo menos a partir desse ponto de vista, a distinção entre "economia capitalista" e "economia socialista". De ambas, o niilismo ético é o segredo mais patente e mais sabido. Sob o ponto de vista do "valor econômico", a mesma conclusão é obtida por R. Passet, "L'Économisme, une nouvelle apologétique?" in *Le Genre Humain*, 14 (1986): 41-49 (aqui p. 43); ver também Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, pp. 57-58.

47. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, III, *Le temps du monde*, pp. 51-55; I. Wallerstein reconhece que a cultura é o domínio por excelência no qual se produz uma resistência à hegemonia. Ver *Le système du monde*,... II, p. 79.

48. F. Braudel, op. cit., III, p. 51; Clifford Geertz, "Ethos, visão do mundo e análise dos símbolos sagrados" in *A interpretação das culturas* (tr. bras.), Rio de Janeiro, Zahar, 1978, pp. 143-159.

no campo das esferas particulares da sociedade, cada qual particularizando, por sua vez, o horizonte universal do *ethos*. Mas é justamente o movimento dialético que retorna do particular ao universal, fazendo do indivíduo empírico um universal concreto,[49] que repõe o problema na forma da relação entre a liberdade do indivíduo como livre-arbítrio e a universalidade normativa do *ethos*. Esse problema, no entanto, apresenta-se nas sociedades modernas envolvido em densas nuvens ideológicas que encobrem o sol daquela que deveria ser uma das evidências fundamentais na reflexão sobre o *ethos*: a evidência da função educadora do *ethos* e, por conseguinte, da direção imanente ao seu movimento dialético e segundo a qual o indivíduo *deve* passar da liberdade empírica ou da liberdade de arbítrio à liberdade ética ou liberdade racional. A primeira designa o indivíduo no ser da sua individualidade empírica. A segunda designa o indivíduo no dever-ser da sua singularidade ética.

A estrutura do *ethos*, que nos mostra uma articulação dialética ou um movimento circular imanente entre o *ethos* como costume e o *ethos* como hábito, desembocando na *praxis*, revela-nos igualmente que o momento terminal da *praxis* como lugar da liberdade se constitui exatamente como termo da passagem contínua da *praxis* na forma de livre-arbítrio ou *libertas indifferentiae* — um ser ou não-ser em face da necessidade objetiva do *ethos* — à *praxis* como liberdade propriamente dita ou *libertas independentiae* — um consentir livremente à universalidade normativa do *ethos*. No primeiro momento, a liberdade é exterior ao *ethos*, que está diante dela como uma natureza primeira — *costumes*. No segundo momento, a liberdade é interior ao *ethos*, que constitui como seu corpo orgânico ou sua segunda natureza — hábitos.[50]

49. Um *singular* na terminologia dialética ou uma *pessoa moral* na terminologia da Ética.

50. A essa interiorização da liberdade no *ethos* convém aplicar a proposição estabelecida por Hegel ao fim da Lógica da Essência, de que a liberdade é a verdade da necessidade. Ver *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 158. Em um *Zusatz* acrescentado por L. von Henning a este parágrafo na sua edição da *Lógica* da *Enciclopédia* (*Werke*, Ed. Moldenhauer-Michel, Suhrkamp, vol. 8, pp. 303-304), a aplicação desta proposição ao *ethos* é ilustrada com a oposição entre a liberdade abstrata e a necessidade abstrata, em face da liberdade positiva e concreta que supera em si mesma a necessidade,

Do ponto de vista da fixação histórica dos costumes, esta passagem se faz através do processo educativo que mostra assim, na relação do *ethos* com a sociedade, uma estrutura homóloga à da relação do *ethos* com o indivíduo. À passagem do livre-arbítrio à liberdade ética no indivíduo corresponde a passagem que conduz, através da prática social da educação, os indivíduos do ser empírico da sua existência natural ao ser ético da sua existência cultural, de acordo com as diferenciações do *ethos* que acima foram enumeradas. É oportuno lembrar aqui que a relação essencial entre *ethos* e *paideia* está no centro da concepção platônica de uma cidade da justiça.[51]

A educação para o *ethos* ou a função educadora do *ethos* são descritas por Nietzsche numa página célebre, como evocação da história terrível das crueldades que a sociedade humana impôs a seus membros para educar o homem como um animal ao qual seja possível *prometer* — um ser de responsabilidade, um ser moral, em suma.[52] A teoria nietzschiana da origem das noções morais através do longo curso histórico de uma educação, que não é senão a impiedosa e implacável tarefa de submissão da animalidade no homem,[53] inspira, por sua vez, a tese, hoje vulgarizada, da origem da moral a partir da proibição e do interdito, acompanhados dos respectivos castigos e sanções.[54] Nesse caso, a obrigação moral não seria apenas a metáfora do ligame físico (*ob-ligare*), mas a sua continuação literal no domínio da consciência.

tal como a do homem do *ethos* (*der sittliche Mensch*) "que está consciente do conteúdo do seu operar como de algo necessário e válido em si, mas com isto padece tanto menos um dano à sua liberdade quanto, através dessa consciência, o tornar-se uma liberdade efetiva e plena, à diferença do livre-arbitrio como liberdade ainda vazia e simplesmente possível".

51. Ver W. Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture* (tr. ingl.), Oxford, Blackwell, 1947, II, pp. 234-242; E. Riondato, *Ethos: ricerche per la determinazione del valore classico dell'Etica*, op. cit., pp. 35-39.

52. *Zur Genealogie der Moral* (*Werke*, Ed. Schlechta, II, pp. 799ss.).

53. Ver *Jenseits von Gut und Böse*, V (*Werke*, Ed. Schlechta, II, pp. 643-662).

54. Ver, por exemplo, G. Fourez, *Choix éthique et conditionnement social: introduction à une philosophie morale*, Paris, Le Centurion, 1979, pp. 13-37.

A explicação nietzschiana da origem do *ethos* deixa, no entanto, sem resposta a questão decisiva sobre as razões que impelem a humanidade a trilhar esse imenso e doloroso caminho e a empreender esse inenarrável esforço para escalar dolorosamente as escarpadas alturas da moralidade. A idéia de uma prioridade dialética do *ethos* sobre o indivíduo empírico ou do conteúdo intrínseco do valor sobre a satisfação do indivíduo [55] oferece uma resposta infinitamente mais aceitável à interrogação fundamental em torno da presença constitutiva do *ethos* na estrutura da socialidade humana. [56]

4. *ETHOS* E CONFLITO

A universalidade e normatividade do *ethos* não se apresentam em face do indivíduo segundo a razão de uma anterioridade cronológica: vindo depois de constituído o *ethos*, o indivíduo seria precedido por ele e, portanto, por ele predeterminado. Nem segundo a razão de uma exterioridade social: vindo à existência no seio de um *ethos* já socialmente instituído (*costumes*) o indivíduo seria por ele envolvido e extrinsecamente condicionado. Menos ainda atenderia à natureza da relação entre *ethos* e indivíduo pensá-la segundo a anterioridade logicamente linear da causalidade eficiente: o indivíduo ético seria produzido pelo *ethos* como o efeito pela causa. [57] Mesmo considerada do ponto de vista puramente *fenomenológico*, [58] a relação entre o

55. A respeito desse tema, um eco de toda a tradição clássica se faz ouvir neste texto de M. T. Cícero: "...*etenim, omnes viri boni ipsam aequitatem et jus ipsum amant, nec est viri boni errare et diligere quod per se non est diligendum; per se igitur jus est expetendum et colendum; quod si jus, etiam justitia... ergo item justitia nihil expetit premii, nihil pretii; per se igitur expetitur, eademque omnium virtutum causa atque sententia est*" (*De Legibus*, I 18; Ed. Keyes, Loeb Class. Lib., p. 350).

56. Convém lembrar, a propósito desta questão, a discussão clássica de Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, apud *Vom Umsturz der Werte* (*Gesammelte Werke*, III, Berna, Francke Verlag, pp. 33-147).

57. Esse determinismo causal incidiria, de resto, na expressão de uma substancialização do *ethos* na forma de um realismo ingênuo que implica, correlativamente, um idealismo ingênuo do Entendimento.

58. A Fenomenologia designa, aqui, aquele primeiro estágio do pensamento filosófico no qual o objeto é descrito segundo os traços

ethos e o indivíduo, assim como se manifesta já no conteúdo semântico do termos *ethos*, é, por excelência, uma relação dialética, segundo a qual a universalidade abstrata (no sentido da lógica dialética) do *ethos* como costume é negada pelo evento da liberdade na *praxis* individual e encontra aí o caminho da sua concreta realização histórica no *ethos* como hábito (*hexis*) ou como virtude.[59]

Por conseguinte, a liberdade não é exterior ao *ethos* como o *ethos* não é exterior ao indivíduo. Ela introduz no movimento dialético constitutivo do *ethos* o momento do *poder-ser*, o espaço de possibilidade que se abre entre a particularidade da *praxis* como ato do indivíduo no aqui e agora da sua existência empírica, e a singularidade da mesma *praxis* que se efetiva concretamente como realização da universalidade do *ethos* no agir virtuoso. Entre a *praxis* como ato do indivíduo empírico e a *praxis* como agir do homem bom, o movimento constitutivo do *ethos* percorre esse domínio de possibilidade onde se traça o caminho da liberdade como oscilação entre o não-ser da recusa e o ser do consentimento ao bem.[60]

Por outro lado, não estando submetido a qualquer forma de determinismo,[61] o movimento imanente ao *ethos*, através do qual ele passa da universalidade do costume à singularidade da ação eticamente boa, traz inscrita na sua própria natureza, além da possibilidade da ação eticamente má, a virtualidade de uma situação que pode ser caracterizada como *conflito ético*. No entanto, o conflito ético se distingue essencialmente seja do niilismo ético, que é a negação pura e simples do *ethos* (na medida em que tal ne-

constitutivos da sua manifestação ao pensamento interrogante, que se pergunta sobre a "essência" do que se manifesta (*phainómenon*).

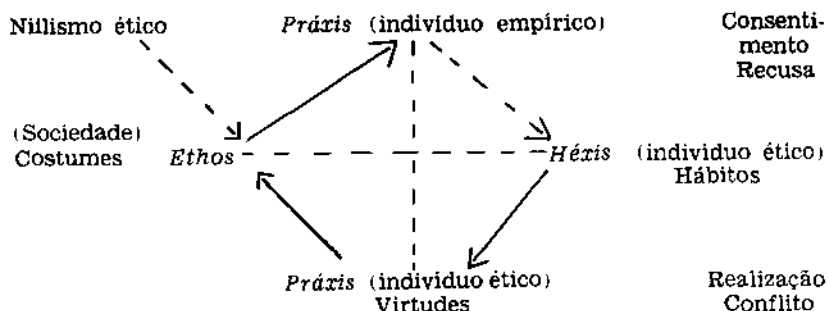
59. Talvez seja esse o lugar para se lembrar que a virtude como *hábito* ou *hexis* não é, segundo a concepção clássica, a sedimentação de atos que se somam e dão origem a uma disposição a se agir de modo repetitivo e quase mecânico. A *areté* é, ao contrário, o *ethos* vivido concretamente na atividade imanente (*enérgeia*) do agente ético. Ver Max Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, apud *Vom Umsturz der Werte (Werke*, III, pp. 16-31). Ver infra cap. III, n. 3.

60. Ver infra, cap. III.

61. Determinismo significa, aqui, uma necessidade antecedente à ação, da qual a ação procede como conseqüência necessária. A forma mais alta desse determinismo seria o chamado determinismo racional, que a interpretação vulgarizada atribui à doutrina socrática da virtude-ciência. Sobre essa célebre tese de Sócrates ver, no entanto, G. Reale, *Storia della filosofia antica*, op. cit., vol. I, pp. 314-326.

gação é possível), seja da ação eticamente má ou da *falta*, que é uma recusa da normatividade do *ethos*. Na verdade, a falta tem lugar no interior do movimento que conduz normalmente à ação eticamente boa: ela assinala uma ruptura no processo de interiorização do *ethos* como costume no *ethos* como hábito ou como virtude.[62]

O conflito ético se desenha, pois, como fenômeno constitutivo do *ethos* que abriga em si a indeterminação característica da liberdade.[63] No risco do conflito ético, manifesta-se a fluidez e a labilidade da socialidade humana, essencialmente distinta das rígidas formas associativas do reino animal.[64] O conflito ético atesta igualmente a peculiaridade da natureza histórica do *ethos*, em permanente interação como novas situações e novos desafios que se configuram e se levantam ao longo do caminho da sociedade no tempo. Nesse sentido, o conflito ético não é uma eventualidade acidental mas uma componente estrutural da historicidade do *ethos*. Ele se dá propriamente no campo dos valores e seu portador não é o indivíduo empírico,[65] mas o indivíduo ético que se faz intérprete de novas e mais profundas exigências do *ethos*. Somente uma personalidade ética excepcional é capaz de viver o conflito ético nas

62. O seguinte esquema complementa o esquema anterior da nota 19:

63. Ver H. H. Schrey, *Einführung in die Ethik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, pp. 153-163; Eric Weil, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1969, pp. 22-27.

64. Ver infra, cap. V, n. 1.

65. Pela recusa de uma norma ou de um valor do *ethos*, o indivíduo empírico bloqueia responsavelmente o movimento dialético que nele levaria à efetivação concreta da universalidade do *ethos* na *práxis* virtuosa.

suas implicações mais radicais e tornar-se anunciadora de novos paradigmas éticos, como foi o caso na vida e no ensinamento de Buda, de Sócrates e de Jesus.

Seria, portanto, fixar-se em analogia superficial e, no fundo, enganosa, pretender aproximar o conflito ético da atitude sistematicamente contestatária, da revolta contra os valores e, com maior razão, desse imoralismo estético preconizado por literatos como André Gide e outros, e que tão profundamente penetrou a cultura ocidental no nosso século.[66] Essas formas de crítica do *ethos* estariam mais próximas do niilismo ético sem, contudo, alcançar-lhe a radicalidade. Quanto ao permissivismo anômico que se difunde na sociedade contemporânea, representa uma deterioração do *ethos* e não poderia ser confundido com o conflito ético, que traz consigo a exigência de uma criação ética superior.[67] Fenômenos como a contestação sistemática dos valores tradicionais, o amoralismo estético ou o permissivismo oferecem elementos para uma diagnose da crise moral das sociedades ocidentais, mas não é a partir deles que se poderão descobrir os caminhos de um ideal ético superior ou de uma resposta positiva a essa crise.

Sendo um momento estrutural do dinamismo histórico do *ethos*, o conflito ético deve, pois, ser caracterizado fundamentalmente como conflito de valores e não como simples revolta do indivíduo contra a lei.[68] Com efeito, é den-

66. Nos fins do século XIX, Maurice Blondel já levara a cabo, com profundidade e brilho, uma exposição e crítica do amoralismo estético (sob o nome de "atitude estética" em face da necessidade da ação) e do niilismo ético, na sua tese *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), 2ª ed., Paris, PUF, 1950, c. 1, pp. 1-22.

67. É forçoso concluir que a contestação gratuita, o amoralismo e o estetismo permanecem no nível do indivíduo empírico e dos fins subjetivos da sua *praxis* (utilidade, satisfação), ao passo que o conflito ético tem lugar no nível do indivíduo ético. Utilizando-se categorias psicológicas, poder-se-ia dizer que somente uma vivência intensa e uma profunda experiência do *ethos* existente tornam possível a descoberta de um novo ideal ético. Aplica-se aqui o ensinamento paulino: o amor não é a negação, mas a plenitude da lei (Rm 13,10).

68. Ver N. Hartmann, *Ethik*, II, 2, Berlim, De Gruyter, 1949, pp. 249ss. e Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), *Oeuvres* (Éd. du Centenaire), Paris, PUF, 1959, pp. 1023-1029. No entanto, como já se observou (nota 39 supra), a distinção bergsoniana repousa sobre um dualismo mais profundo e pro-

tro da unidade de um mesmo *ethos* que, de um lado, sedimentam-se os costumes, normas e práticas que acabam por constituir, através de causas histórico-culturais várias, o conjunto daquela que foi denominada por Bergson "moral de pressão", expressão do conformismo social e, de outro, irrompem novos ideais éticos, novas formas de convivência e estilos de comportamento, abrindo caminho à moral aberta ou "moral de aspiração", ainda na terminologia bergsoniana, e cujo aparecimento dá origem, exatamente, ao conflito ético.

A peculiaridade dos traços que compõem a figura histórica do conflito ético, sobretudo quando se delineia como constelações de valores situadas em pólos opostos do universo social, inspira as explicações redutivamente sociologizantes ou economicistas desse fenômeno, formulando-o em termos de transposição ideológica dos interesses de classes dominantes e dominadas.[69] Conquanto apresentando elementos válidos de observação, tais explicações não escapam ao unilateralismo e ao simplismo. Elas pressupõem, notadamente, uma concepção do homem pensado essencialmente como "ser de carência", da qual decorre uma visão puramente instrumentalista e utilitarista do *ethos*, incapaz de dar razão da sua irrecusável originalidade fenomenológica.

O conflito ético é, pois, um conflito de valores. No caso exemplar da crise do mundo grego e, particularmente, da democracia ateniense no século V a.C., que está nas origens da civilização ocidental,[70] a descoberta socrática da alma (*psyché*)[71] é, na verdade, uma reviravolta (*Umsturz*) de valores que atinge os próprios fundamentos do *ethos* tradicional, provocando esse profundo espanto e esse des-

priamente metafísico entre "estático" e "dinâmico", que não nos parece aceitável. Ver ainda René Le Senne, *Traité de Morale Générale*, Paris, PUF, 1942, pp. 294-304.

69. Ver, por exemplo, A. Sánchez Vásquez, *Ética* (tr. bras.), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, pp. 183-195 e G. Fourez, *Choix éthique et conditionnement social*, op. cit., pp. 38-53; ainda, I. Fetscher, *Zum Problem der Ethik im Lichte der Marxschen Geschichtstheorie*, apud *Probleme der Ethik zur Diskussion gestellt*, Friburgo--Munique, Alber, 1972, pp. 15-43.

70. Ver infra, cap. IV.

71. Ver W. Jaeger, *Paideia, the Ideals of Greek Culture*, op. cit., II, pp. 38-46.

concerto nos contemporâneos de que nos dão testemunho as páginas de Xenofonte e de Platão.[72] Mais radical ainda se apresenta o conflito ético, e mais nitidamente vem à luz a específica natureza axiogênica desse fenômeno nessa que é talvez a mais profunda revolução moral da história, levada a cabo no anúncio da ética evangélica do amor.[73] É nesses casos paradigmáticos que se mostra com definitiva clareza a insuficiência das explicações reducionistas e a patente inadequação do esquema da luta ideológica para traduzir a especificidade do conflito ético. Na verdade, o portador de novos valores éticos e o instaurador de um espaço mais profundo e mais dilatado de exigências do dever-ser no horizonte de um determinado *ethos* histórico (como Sócrates no mundo grego e Jesus no judaísmo palestinense) exerce implicitamente uma crítica da racionalização ideológica ao transgredir obstinadamente[74] os limites da esfera da utilidade e do interesse, e lançar seu apelo a partir da gratuidade de um absoluto do bem e da justiça.

É talvez a idéia de *transgressão* que nos poderá conduzir mais diretamente à essência mais íntima do conflito ético, e completar com um último traço a fenomenologia do *ethos*. Originário da Etnologia e da Psicanálise, o conceito de *transgressão* acabou acolhido no pensamento ético contemporâneo, mas num sentido predominantemente negativo.[75] A *transgressão* é pensada imediatamente em oposição ao tabu, ao interdito e à lei. Nesse sentido excludente, a *transgressão* se define como a ruptura dos limites impostos ao indivíduo por um *ethos* entendido segundo a relação da exterioridade e da alienação: ela seria o reencontro do indivíduo com a sua identidade verdadeira e com a sua liberdade, rompidas as cadeias do *ethos*. Mas, semelhante conceito de *transgressão* não vai além do nível do

72. Ver G. Reale, *Storia del pensiero antico*, op. cit., I, pp. 312-313.

73. Ver Max Scheler, *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*, apud *Vom Ewigen im Menschen* (Gesammelte Werke, V), Berna, Francke Verlag, pp. 353-401 (aqui, pp. 371-377).

74. Segundo a invectiva indignada de Cálicles a Sócrates no *Górgias* — a mais admirável expressão dramática do conflito ético. Ver *Górg.* 491 e-492 c.

75. Ver Jacques Ellul, *Les combats de la liberté* (*Ethique de la liberté*, t. 3), Genebra-Paris, Labor et Fides-Le Centurion, 1984, pp. 70-85.

indivíduo empírico que se recusa a obedecer ao movimento de universalização do *ethos*. Ela não é, nesse caso, senão uma sublimação da falta. Ora, a negatividade presente na *transgressão* não se exprime adequadamente na negação própria da falta ou da revolta, que empenha tão-somente o primeiro e mais exíguo momento da liberdade, vem a ser, o livre-arbítrio do indivíduo. Como manifestação da essência da liberdade ou do seu "momento terminal",[76] a *transgressão,* como mostra excelentemente Jacques Ellul,[77] supõe primeiramente a consciência dos limites de uma liberdade situada. A partir desses limites reconhecidos e aceitos, o conflito ético coloca o indivíduo em face do apelo que surge de exigências mais profundas e aparentemente paradoxais do *ethos*: o apelo a sacrificar[78] o calmo reconhecimento dos limites e a segurança protetora das formas tradicionais desse mesmo *ethos*, e a lançar-se no risco de um novo e mais radical caminho da liberdade. Tal a idéia de *transgressão* que perpassa, como um motivo fundamental, a ética neotestamentária[79] e que encontra sua expressão definitiva na palavra de Jesus: "Quem quiser, pois, salvar sua vida a perderá, mas quem perder sua vida por minha causa e da Boa Nova, a salvará".[80]

Conquanto imanente ao movimento do *ethos*, a *transgressão* não é, porém, como quer P. Tillich,[81] o desenlace normal desse movimento, mas como que o transbordamento de uma plenitude de liberdade que os limites do *ethos* socialmente estabelecido não podem conter. Ela dá, assim, testemunho desse *ethos* do qual prorrompe e, ao mesmo

76. Ver infra, cap. III, fim.
77. Op. cit., pp. 71-73.
78. O momento negativo da "transgressão" na sua verdadeira acepção ética reside, portanto, nesse sacrifício, conscientemente aceito, da segurança dos limites traçados pelo reconhecimento histórico e social do *ethos* tradicional. Tem lugar aqui, na dialética da liberdade ética, o princípio que Hegel enunciou na dialética do saber do Espírito: *seine Grenzen wissen heisst sich aufzuopfern wissen* (*Phänomenologie des Geistes,* VIII; *Werke,* Suhrkamp, 3, p. 590).
79. Ver Jacques Ellul, op. cit., pp. 76-85.
80. Mc 8,35; ver Mt 11,39; Lc 9,24; Jo 12,25. A pendência entre Francisco e seu pai na praça de Assis em torno da pobreza constitui, na história do cristianismo, um dos episódios mais sublimes de "transgressão" no sentido evangélico.
81. Ver a nota de J. Ellul, op. cit., p. 82, n. 1.

tempo, anuncia o advento de um novo mundo de valores. É nessa face positiva da *transgressão* que a força criadora do conflito ético se apresenta nítida e irresistível, descobrindo no seu fundo a própria natureza do *ethos*. O *ethos*, afinal, não é senão o corpo histórico da liberdade, e o traço do seu dinamismo infinito inscrito na finitude das épocas e das culturas.

Capítulo Segundo

DO ETHOS À ÉTICA

1. *ETHOS* E CULTURA

Afirmar que o *ethos* é co-extensivo à cultura significa afirmar a natureza essencialmente axiogênica da ação humana, seja como agir propriamente dito (*praxis*), seja como fazer (*poiesis*). O dualismo estrutural da ação mostra uma distância ineliminável que nela se estabelece entre o conteúdo e a significação, entre o dado e a intenção, entre o determinismo imanente ao objeto da ação e o finalismo do agente. Assumida na intencionalidade da ação, a *res* sobre a qual ela se exerce torna-se um *opus* (*ergon*) propriamente dito, a síntese realizada entre a natureza do objeto e a operação do sujeito.[1] Trata-se, convém tê-lo presente, de uma síntese dialética ou de uma identidade na di-

1. Como termo da ação, o objeto é *prãgma*, expressão objetiva da *praxis*, ou ainda, se se têm em vista os fins subjetivos da ação ou a utensilidade do objeto, ele é *chrema* (o que é útil ou utilizável). No *prãgma* se dá, pois, a síntese entre o *finis operantis* e o *finis operis*: ver Lima Vaz, *Trabalho e contemplação* apud *Escritos de Filosofia: problemas de fronteira*, São Paulo, Ed. Loyola, 1986, pp. 122-140. A polissemia do termo *prãgma* revela uma significação fundamental em que *prãgma* é sempre referido ao domínio da linguagem e do sinal. Ver P. Hadot, *Les divers sens du mot PRAGMA dans la tradition philosophique grecque*, apud P. Aubenque (dir.), *Concepts et catégories de la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980, pp. 309-319. Sobre a elaboração do conceito de *prãgma* por Aristóteles ver G. Romeyer Dherbey, *Les choses mêmes: la pensée du réel chez Aristote*, Paris, L'Âge de l'Homme, 1983.

ferença: a estrutura da ação se constitui em permanente tensão com o seu objeto, e é essa tensão que alimenta o que Maurice Blondel denominou o "crescimento orgânico" da ação,[2] o percurso do caminho entre o que o agente é e o que o agente tende a ser. No objeto como termo da ação, no *opus* ou *ergon*, a transcendência do sujeito é atestada exatamente pela forma simbólica pela qual a forma natural do objeto é integrada no sistema da cultura ou no sistema das significações com que a sociedade e o indivíduo representam e organizam o mundo como mundo humano. Assim sendo, o universo das formas simbólicas não é simétrico ao universo das formas naturais, e a dissimetria entre ambos se manifesta nesse excesso do símbolo pelo qual a realidade é submetida à sua norma mensurante: ela *deve ser* para o homem tal qual o símbolo a significa. Enquanto produtora de símbolos ou enquanto portadora da significação do seu objeto, a ação manifesta desta sorte uma propriedade constitutiva da sua natureza: ela é medida (*métron*) das coisas e, enquanto tal, eleva-se sobre o determinismo das coisas e penetra o espaço da liberdade.[3]

Essa propriedade caracteriza de maneira original e única a ação humana e Aristóteles a põe em evidência referindo-se ao símbolo fundamental da linguagem,[4] ao definir o homem como *zôon lógon échôn*[5] e ao fundamentar sobre essa definição sua reflexão sobre a ação política. Ora, a co-extensividade entre *ethos* e cultura se estabelece justamente a partir do caráter mensurante da ação com respeito à realidade. Com efeito, se considerarmos a *praxis* como a face subjetiva da cultura e o seu objeto enquanto *prãgma*

2. *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (1893)*, ed. cit., pp. 144ss. Essas páginas, hoje injustamente esquecidas, constituem uma análise inigualada, pelo vigor e amplitude, do fenômeno da ação humana.

3. Na medida em que se estabelece entre a realidade e o símbolo a distinção entre o "em-si" e o "para-nós", o homem começa por transcender a realidade ou objetivá-la: essa a raiz da liberdade e da possibilidade radical do *ethos*. Ver J. B. Lotz, *Die Person, das Sein und das Gute*, apud *Sein und Ethos*, op. cit., pp. 144-157; Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfüllingen, Neske, 1974, pp. 704-705.

4. Para o estudo da linguagem como forma simbólica fundamental, ver E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. I, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

5. *Pol.* I, 1, 1253 a 7-19; ver infra, cap. IV.

como a sua face objetiva,[6] veremos que a significação ou a expressão simbólica do *prãgma* traduzem necessariamente a função mensurante da *praxis*, o dever-ser por ela conferido ao seu objeto. E é justamente na explicitação desse *métron* próprio da *praxis* que o *ethos* se constitui e se mostra co-extensivo a todo o âmbito da cultura.[7]

É, pois, a partir da própria origem do universo das formas simbólicas que se desdobra a dimensão do *ethos*: o homem habita o símbolo e é exatamente como *métron*, como medida ou norma que o símbolo é *ethos*, é morada do homem.

No entanto, esse nó originário onde se entrelaçam cultura e *ethos* é também o lugar onde a experiência da ação exigirá a explicitação do seu caráter normativo na forma de um *ethos* no sentido estrito que acabará mostrando-se como *métron* ou instância normativa transcendente à própria ação. É como tal que ele penetrará o sistema inteiro das formas simbólicas ou todo o corpo da cultura. Na verdade, a relação mensura-mensurado que se estabelece entre o símbolo e a realidade tende a inverter-se à proporção em que a realidade, enquanto conteúdo do símbolo, se apresenta como a realidade verdadeira ou significada como tal. A transcendência do sujeito sobre o objeto ou da *praxis* sobre o *prãgma*, atestada na prolação do símbolo, tende a ser suprassumida na transcendência do objeto *significado* ou do conteúdo do símbolo que, enquanto tal, eleva-se sobre a contingência e a precariedade do real imediatamente dado ou do real empírico, ao qual o sujeito e sua ação permanecem irremediavelmente ligados. Do *métron* de Protágoras ao *métron* de Platão,[8] o caminho percorrido indica o sentido da transcendência da medida,

6. Entendendo-se a correlação *praxis-prãgma* como extensiva a todo o campo da ação, pois mesmo na atividade do "fazer" (*poíesis*) e no seu objeto, existe uma intencionalidade especificamente humana que procede da *praxis*.

7. Ver as reflexões de W. Thrillhaas, *Bildung und Sittlichkeit*, apud *Handbuch der christlichen Ethik*, Friburgo-Basiléia-Viena, Herder-G. Mohn, 1978, II, pp. 492-505; e sobretudo R. Bubner, *Geschichteprozesse und Handlungsnormen, Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, pp. 173-183.

8. Foi justamente na discussão com Protágoras que Sócrates definiu a virtude como "arte de medir" (*metretikè téchne, Prot.* 356 d-e). Na sentença de Protágoras referida por Platão (*Teet.* 151 e *Crát.* 385 e 386 e Sesto Empírico (*Adv. Math.* VII, 60; ver D.-K. 80, B, 1) a

em torno da qual se desenvolverá fundamentalmente a reflexão ética.

A questão se coloca nos seguintes termos: se a *praxis* é a medida das coisas, como irá estabelecer-se uma medida para a própria *praxis*, uma vez que, na sua contingência e particularidade, ela não pode ser medida para si mesma? A impossibilidade do subjetivismo ético patenteia-se na dimensão ética da cultura antes de encontrar sua expressão teórica na refutação socrático-platônica do relativismo sofístico. Com efeito, em todos os grandes domínios das formas simbólicas, cuja articulação constitui o mundo da cultura, na linguagem, no mito, na arte, no saber, no trabalho, na organização social, o *ethos* irá encontrar expressões da sua normatividade que se apresentam como transcendentes à ação efêmera do indivíduo. Enquanto mundo objetivo de realidades simbolicamente significadas e que tende, pela tradição, a perpetuar-se no tempo, a cultura mostra, assim, toda uma face voltada para o dever-ser do indivíduo e não apenas para a continuação do seu ser: nela o indivíduo encontra, além do sistema técnico que assegura a sua sobrevivência, ainda e sobretudo o sistema normativo que lhe impõe sua auto-realização. A cultura tem, portanto, uma

tradição leu a fórmula acabada do relativismo gnosiológico: *pánton chremáton métron estìn ánthropos, tôn mèn ónton ós éstin, tôn dè ouk ónton os ouk éstin. Métron* se interpreta aqui, segundo Platão, no sentido de *kritérion* (ver M. Untersteiner, *I Sofisti: testimonianze e frammenti,* Florença, La Nuova Italia, 1949, p. 72 e nota). Qualquer que seja a interpretação que se proponha da sentença de Protágoras (ver a acurada discussão filosófica e filológica de W. C. K. Guthrie, *A history of Greek Philosophy,* I, pp. 183-192; e, ainda, A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, Vrin, 1950, app. III, pp. 467-471 e G. Vlastos, *Protagoras,* supra, cap. I, n. 30), ela constitui o primeiro momento teórico da dialética da medida que parte da submissão das coisas à medida do homem ou à medida do seu conhecimento e ação (as coisas são, então, *tà chrématá,* "o que serve ao homem") e termina, seja na submissão do homem e das suas coisas a Deus (Platão, *Leis,* IV, 716 c, refere-se explicitamente ao dito de Protágoras e retém o termo *chrémata*), seja na submissão do cognoscente à medida da *verdade* das coisas (Aristóteles, *Met.,* X, 1, 1053 a 30-b3, também com referência a Protágoras). Ver ainda *Met.* X, 1, 1053 a 31-b3. A síntese entre a teologia platônica e a gnosiologia aristotélica será operada por Tomás de Aquino, que distingue entre a mensuração ativa da *praxis* (*intellectus practicus*), o ser mensurado do conhecimento especulativo finito e a medida absoluta da Inteligência divina criadora (*De Verit.* q. I, a.2 c.; *S.T.*, q. XVI, a.1 c; a.7; *I IIae,* q. 93, a.1 ad 1m; *S.C.G.* I, c. 62, Amplius).

dimensão axiológica que é constitutiva da sua natureza e em virtude da qual ela define para o homem não somente um "espaço de vida" (*Lebensraum*), mas outrossim, segundo a expressão de E. Rothacker, um "estilo de vida" (*Lebensstil*).[9] Desse ponto de vista, as definições puramente descritivas da cultura são notoriamente insuficientes para traduzir a originalidade da *visão do mundo* e da *idéia do homem* subjacentes à diversidade histórica das culturas. Desta sorte, seja no sentido restrito de "cultura do espírito", seja no sentido amplo da sua distinção com a "natureza", a cultura é inseparável do *ethos* ou a cultura — toda cultura — é constitutivamente ética.[10]

Ao expormos os preliminares semânticos a uma fenomenologia do *ethos* (cap. I, n. 1), vimos como o primeiro e mais fundamental sistema de símbolos sobre o qual assenta a cultura, a saber, a linguagem, é igualmente o lugar primeiro de manifestação da normatividade do *ethos* e da peculiaridade de uma estrutura lógico-dialética que, no termo *ethos* e nos seus derivados, e na constelação dos termos que constituem o núcleo semântico fundamental da linguagem ética,[11] põe à mostra o círculo dialético constitutivo do *ethos* que une a universalidade do costume à singularidade da *praxis*.[12]

É reconhecidamente na *religião* que o *ethos* encontra sua expressão cultural mais antiga e mais universal. De fato, o mito e a crença aparecem como "a linguagem mais antiga da consciência moral",[13] e o caminho mais seguro encontrado pelas sociedades para fundamentar numa instância transcendente a normatividade imanente à ação humana e assegurar assim, com a garantia de um poder legislador e julgador revestido do prestígio do sagrado, a objetividade e a força obrigatória das normas e interditos. A origem religiosa das noções morais permanece uma ques-

9. E. Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie*, Colônia, H. Bouvier, 1948, p. 191. Ou ainda uma "forma de vida" (*Lebensform*) segundo J. Messner, *Kulturethik*, op. cit., pp. 345ss.

10. Ver J. Messner, *Kulturethik*, pp. 339-340.

11. Tem-se em vista aqui, primeiramente, a língua grega que é a língua filosófica *kat' exochén*.

12. A atualidade dos problemas da relação entre *ethos* e linguagem evidencia-se na vasta bibliografia a respeito. Ver E. Riondato, *Ricerche di Filosofia morale*, op. cit., cap. I, n. 6. Ver infra cap. II.

13. N. Hartmann, *Ethik*, op. cit., pp. 66-68.

tão discutida,[14] e bem assim, a fundamentação do valor ético na sua relação com o sagrado.[15] É sabido, por outro lado, que a esfera do *ethos*, na sua linguagem e na sua expressão conceptual, tende historicamente a se distinguir da esfera do religioso e do sagrado, não obstante a "motivação religiosa" permanecer, talvez, a mais universal das motivações que alimentam o agir ético.[16] É certo que a autonomia do domínio da moralidade constitui, sobretudo depois da crítica kantiana da Razão prática, um dos pontos salientes da reflexão ética moderna. Ora, como em Kant, ela é afirmada a partir da aprioridade formal da moralidade, ora, como em F. Schleiermacher e S. Kierkegaard, é reconhecida como condição para se preservar a originalidade do sagrado e do religioso.[17]

Como quer que seja, a expressão do *ethos* na forma do ensinamento e do comportamento religiosos é um fato universal de cultura,[18] e é impossível separar, na história das grandes civilizações, tradição ética e tradição religiosa.[19] Desse ponto de vista, o processo histórico-cultural que se encaminha, na civilização ocidental, para a sua autonomia recíproca ou, mais exatamente, para a laicização do *ethos*, assinala igualmente uma das mais graves crises, entre as historicamente conhecidas, da tradição ética de uma grande civilização. O desfecho dessa crise permanece incerto, mas ela aponta com dramática evidência, para o

14. Ver G. Harkness, *The sources of western morality*, Nova Iorque, Charles Scribner's Son, 1954.

15. Ver Theodor Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf, Schwann, 1939, II, pp. 219-241.

16. Ver H. H. Schrey, *Einführung in die Ethik*, op. cit., pp. 22-34.

17. Ver B. Häring, *Le Sacré et le Bien: religion et moralité dans ses rapports mutuels* (tr. fr.) Paris, Fleurus, 1963, p. 121. Para Schleiermacher, o "sagrado" é objeto do "sentimento", o "ético" da vontade. Kierkegaard, por sua vez, distingue um "estádio ético" de um "estádio religioso" da existência.

18. Sobre as relações entre o "sagrado" e o "valor" ver, entretanto, a discussão clássica de Rudolf Otto, *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 26ª ed., Munique, Biederstein Verlag, 1947, pp. 62-69; Th. Steinbüchel, op. cit., II, pp. 225-236.

19. Ver o artigo *Sittlichkeit* de G. Fohrer, E. L. Dietrich, e W. G. Kümmel in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, VI, pp. 66-80; e Paul Valadier, *Morale et vie spirituelle*, apud *Dictionnaire de Spiritualité* (Paris, Beauchesne), X, pp. 1697-1717 (v. 1705ss.).

fato de que a relação entre o *ethos* e as expressões simbólicas de uma cultura — entre as quais singularmente a religião — é constitutiva do próprio *ethos*. No campo dessa relação, traça-se o caminho trilhado até hoje pelas sociedades humanas para assegurar à ação do indivíduo, na sua necessária estrutura normativa, uma instância reguladora objetiva e universal que a eleve sobre a contingência empírica do seu acontecer. As tentativas de se suscitar um *ethos* artificialmente anti-religioso em alguns estados do socialismo autoritário revelam eloqüentemente, à luz dessa conclusão, a profundidade dessas camadas culturais onde *ethos* e crença religiosa entrelaçam suas raízes.

A relação entre o *ethos* e essa outra forma fundamental de expressão da cultura que é o *saber* apresenta-se, por sua vez, particularmente importante pois será assumindo a forma do saber demonstrativo que, na tradição ocidental, o *ethos* irá constituir-se como linguagem universal codificada e socialmente reconhecida como tal, ou seja, como *Ética*.

As primeiras formas de saber em que o *ethos* se exprime são, de um lado, o *mito* e, de outro a *sabedoria da vida*, estilizada em legendas, fábulas, parábolas e na sabedoria gnômica (máximas e provérbios).[20] A essencial relação entre o mito e o *ethos* manifesta-se seja na função didática do mito enquanto ensinamento sobre a realidade, seja na sua função educadora e ordenadora, enquanto assinala ao homem seu lugar e à ação humana seus limites na ordem cósmica. O mito não somente descreve, mas igualmente prescreve, e esse caráter prescritivo ou propriamente ético se mostra com particular nitidez na passagem do "tema mítico" à narração mítica como tal.[21] Já a sabedoria da vida aparece como o lugar privilegiado da formação da linguagem do *ethos*.[22] Se acompanharmos a formação do vocabulário ético na Grécia que irá constituir, juntamente com os termos correspondentes do vocabulário latino, o vocabulário básico da Ética ocidental, veremos que é atra-

20. Ver H. H. Schrey, *Einführung in die Ethik*, op. cit., pp. 112ss.

21. Ver G. Mainberger, *Sein und Sitte im Mythos*, apud P. Engelhardt (org.), *Sein und Ethos*, Mainz, Mathias Grünewald, 1963, pp. 37-55.

22. Ver. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madri, Revista de Occidente, 1957, pp. 261ss.

vés das formas literariamente estilizadas da sabedoria da vida que tal vocabulário nos é transmitido.[23] É através dos matizes desse vocabulário que iremos conhecer as constelações típicas de valores que estruturam em formas diversas o *ethos* arcaico grego: um *ethos* aristocrático e guerreiro (Homero, Teognis de Megara, Píndaro...) e um *ethos* popular e laborioso (sabedoria gnômica, Hesíodo nos *Trabalhos e Dias*,...).[24] Um dos traços importantes no *ethos* da sabedoria da vida é o fato de que essa sabedoria se apresente como expressão da própria natureza e faça apelo, portanto, a uma vontade que se mantém no terreno daquelas que se consideram exigências essenciais da vida, acima das flutuações do arbítrio individual.[25] Assim, através da *sabedoria da vida*, manifesta-se essa analogia entre a regularidade da natureza e a constância e regularidade do *ethos*, na qual a Ética como ciência do *ethos* irá encontrar seu ponto de partida e seu motivo fundamental.[26]

2. NASCIMENTO DA CIÊNCIA DO *ETHOS*

O aparecimento de uma ciência do *ethos* nas origens da cultura ocidental[27] constitui um dos aspectos mais notáveis e de mais extraordinária significação dessa profunda transformação do mundo grego que teve lugar nos séculos VII e VI a.C., e da qual procede o ciclo civilizatório no qual ainda hoje nos movemos. A ciência do *ethos* surge

23. Ver Ed. Schwartz, *Ethik der Griechen*, op. cit., pp. 19-40; 60-63. E ainda Max Pohlenz, *L'uomo greco*, op. cit., pp. 571-661.

24. Ver, por exemplo, W. Jaeger, *Paideia, the Ideals of Greek culture*, vol. I, c. 4 e c. 10; J. Lorite Mena, *Du mythe à l'ontologie*, op. cit., pp. 107-197 (sobre Hesíodo).

25. Segundo a conhecida distinção de F. Tönnies entre a "vontade essencial" (*Wesenswille*) vigente na "comunidade" (*Gemeinschaft*), contradistinta da "vontade de arbítrio" (*Willkürwille*) dominante na "sociedade" (*Gesellschaft*).

26. A analogia que funda a "naturalidade" dos preceitos da "sabedoria da vida" é tanto mais nítida quanto mais universal é a formulação de tais preceitos, como acontece no caso da chamada "regra de ouro" (ver H. H. Schrey, *Einführung in die Ethik*, op. cit., p. 127). Eis como essa regra é enunciada por um autor medieval: "*...et legem illam naturalem qua nemini facere vult quid sibi fieri noluerit omnibusque facere vult inquantum potest quaecumque ab aliis sibi vult fieri*". (G. de Saint Thierry, *Speculum fidei*, § 77, Sources Chrétiennes, n. 301, pp. 144-146.)

27. Ver infra, cap. IV.

no contexto mais vasto de uma mudança radical no estatuto social do discurso (logos) e que Marcel Détienne designou como "laicização da palavra".[28] Ela assinala a passagem do *logos* mítico e sapiencial ao *logos* epistêmico e dá início ao ciclo histórico da ciência na cultura ocidental.

A formação de um *logos* que busca exprimir a ordem do mundo na ordem das *razões*, que parte de um primeiro princípio (*arqué*) e que, portanto, é conduzido a elaborar a primeira noção científica de "natureza" (*physis*),[29] repercute também sobre os diversos tipos de *lógoi* que falam da conduta da vida e do sentido da ação humana. Com efeito, como não tentar transpor para o registro do incipiente discurso demonstrativo a visão unitária do mito que submete a uma única e suprema lei o universo, os deuses e os homens? Esse o propósito que transparece no célebre fragmento 1 de Anaximandro.[30] Mas essa transposição esbarra na noção de *destino* (*moira*) que é essencial ao mito, mas é inassimilável por um discurso sobre a ação humana que se pretenda racional. Anaximandro ponderou, sem dúvida, essa dificuldade e daí seu intento de unir o cosmos, os deuses e os homens, em virtude de uma gênese comum, à necessidade de uma mesma lei universal.[31] A analogia entre a *physis* e o *ethos* será, assim, o primeiro terreno sobre o qual começará a edificar-se uma ciência do *ethos*, acompanhando o brilhante desenvolvimento da ciência da *physis* que marca os primeiros dois séculos do pensamento grego. Tal analogia é estimulada pelo fato de que a formação do vocabulário ético, como foi observado,[32] obedece à lei da transposição metafórica das propriedades físicas do indivíduo às suas qualidades morais, fazendo as-

28. M. Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspéro, 1967, pp. 81-193.

29. Ultrapassaria os limites previstos para estas páginas o aprofundamento do complexo problema das origens do pensamento filosófico-científico entre os gregos. Os grandes progressos recentes da historiografia filosófica não diminuem no entanto, a nosso ver, a importância do inspirador capítulo de Werner Jaeger sobre a "descoberta da ordem do mundo", particularmente sugestivo para o nosso tema. Ver *Paideia, the Ideals of Greek culture*, I, cap. 9, pp. 151--184. Ver ainda Max Pohlenz, *L'uomo greco*, VIII, pp. 305-361.

30. *D.-K.* 12, B, 1.

31. Sobre o pensamento de Anaximandro ver E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, I, pp. 218-234 e a minuciosa discussão de J. Lorite Mena, *Du mythe à l'ontologie*, op. cit., pp. 318-327.

32. Ver supra, cap. I, n. 1.

sim da analogia o esquema básico do pensamento ético.[33] De resto, a correspondência analógica entre *physis* e *ethos* atende ao objetivismo da ética grega,[34] na qual a primazia do *fim* do agir ou da conduta implica uma primazia da ordem ou hierarquia das ações, o que permite pensar o mundo do *ethos* segundo o modelo do *kosmos* ou ordem da natureza.

É sabido que o modelo cósmico presidiu aos primeiros ensaios pré-socráticos de uma ciência do *ethos* como se infere do fragmento 1 de Anaximandro. Observou-se igualmente que o esquema de ordenação do mundo e das almas subjacente ao mito da metempsicose é o fundamento da ética de Empédocles,[35] mas dificilmente tal tipo de pensamento poderia ser apresentado como um passo no caminho de uma ciência do *ethos*. Heráclito é, sem dúvida, o primeiro a fundamentar na unidade do *logos* a ordem do mundo e a conduta da vida humana.[36]

Na verdade, a analogia entre *physis* e *ethos*, pressupondo-se a *physis* como objeto por excelência do *logos* demonstrativo ou da ciência, traz consigo uma revolução conceptual na idéia do *ethos*, cujas conseqüências serão decisivas para o aparecimento da Ética como ciência e se tornarão patentes ao longo da querela que opõe os Sofistas e Sócrates. O *ethos* verdadeiro deixa de ser a expressão do consenso ou da opinião da multidão e passa a ser o que está de acordo com a razão (*katà lógon*) e que é, enquanto tal, conhecido pelo Sábio.[37] O problema que se colocará a partir de então será o da crítica do *ethos* fundado sobre a opinião e a justificação do *ethos* segundo a razão: e é no contexto desse problema que Sócrates pode ser considerado, como quer Aristóteles, o verdadeiro iniciador da ciência do *ethos*.

Com efeito, a introdução explícita do argumento teleológico na concepção socrática da virtude acaba favore-

33. Ver José Vives, S.J., *Génesis y evolución de la ética platónica:estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón*, Madri, Gredos, 1970, pp. 7-35.

34. Ver J. Vives, op. cit., pp. 32-34.

35. Ver Jonathan Barnes, *The presocratic Philosophers*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 122-126.

36. Ver J. Barnes, op. cit., pp. 127-135.

37. Ver. J. Vives, op. cit., pp. 40-41.

cendo a analogia com a competência técnica (*téchne*)[38] nas tentativas de formulação da racionalidade da conduta: a idéia da virtude como *téchne* constituirá o ponto de partida da reflexão ética de Platão.[39] Uma das formas da atividade científico-técnica que alcançara na Grécia notável desenvolvimento e prestígio, ou seja, a medicina, apresenta-se como referência analógica privilegiada para a ciência do *ethos*. Platão estabelece explicitamente uma proporção entre a "justiça" ou ciência do bem-estar da alma e a medicina[40] e a Ética como ciência encontra na medicina, segundo Aristóteles, um modelo para desenvolver o método adequado[41] ao seu objeto. Por outro lado, a analogia terapêutica põe em relevo essa característica peculiar do agir humano que o mostra oscilando, no seu movimento, entre os pólos da razão e do desejo e oferecendo, assim, um campo privilegiado para a formulação das noções de *medida* e de *cura* dos excessos do desejo.[42]

A partir da idade sofística, os grandes temas sobre os quais se exerceria a reflexão ética estão definidos, e estão também delineados os modelos epistemológicos que irão guiar a formação de uma ciência do *ethos*. Segundo a enumeração de Léon Robin no seu livro magistral sobre a mo-

38. Ver Terence Irwin, *Plato's moral theory: the early and middle Dialogues*, Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. 71-72.

39. Ver J. Vivés, op. cit., cap. I, pp. 36-60.

40. *Górg*, 464 a-465 a; ver Robert C. Cushman, *Therapeia Plato's Conception of Philosophy*, University of North Carolina Press, 1958.

41. Ver W. Jaeger, *Aristotlé's use of Medicine as model of method in his Ethics*, ap. *Scripta minora*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 491-509. Jaeger sublinha a diferença entre o modelo terapêutico em Platão e sua aplicação na ética aristotélica, que se define como uma ciência prática.

42. Esse tipo de reflexão caracteriza primeiramente a sabedoria gnômica, tendo provavelmente como centro de difusão o templo de Apolo em Delfos. O *ne quid nimis* (*medèn ágan*) é o mais célebre desses preceitos, que encaminham a reflexão ética grega na linha de uma ciência da medida. Ver J. Frère, *Les grecs et le désir de l'être: des pré-platoniciens à Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1981, pp. 22-25. Fazer do desejo um desejo do saber — *philosophía* — tal foi, como mostra o belo livro de Jean Frère, a prodigiosa invenção do gênio grego que age decisivamente na formação de uma ciência do *ethos* que seja, igualmente, uma sabedoria. Ver também as páginas clássicas de A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 2ª ed., pp. 132-156.

ral antiga,[43] três grandes direções da reflexão unificam esses temas: 1) a lei e o Bem; 2) a virtude ou a existência segundo o Bem e a *eudaimonia*; 3) o sujeito da ação moral.

Em torno desses temas, aguçam-se os problemas que irão alimentar a reflexão moral até nossos dias. Tais interrogações em torno do *ethos* supõem justamente que o século V a.C. tenha sido um tempo de profundo desconcerto moral no mundo grego, tempo agitado por vivas querelas, nas quais era posto em questão tudo o que até então se admitira a respeito da virtude, da justiça e do bem. Um eco dessas querelas vamos encontrá-lo nas *Nuvens* de Aristófanes,[44] mas é sem dúvida nos textos sofísticos que elas se exprimem com maior veemência e, entre todas, a mais célebre, aquela que opõe a natureza e a lei (*physis* e *nómos*). Seu caráter dramático vem do fato de que ela incide no próprio terreno da analogia entre *physis* e *ethos*, no qual se tentava encontrar o caminho para a justificação racional do *ethos*. Talvez não se encontre expressão mais eloqüente dessa oposição[45] do que o longo fragmento atribuído a Antifonte, o Sofista, e identificado num dos papiros de Oxirrinco.[46]

Na passagem do século V para o século IV, o relativismo moral na sua forma mais abrupta faz parte do fundo comum das idéias que circulam através do ensinamento dos Sofistas. Assim o atestam esses curiosos *Díssoi Lógoi* (discursos duplos), transmitidos entre os escritos de Sesto Empírico[47] e onde vemos dissolver-se, no jogo lógico dos opostos, alguns dos conceitos fundamentais do *ethos* grego: o bem, o belo, o justo, o verdadeiro, a sabedoria, a virtude.

Tal o contexto social e cultural no qual uma ciência do *ethos* se tornava imperativa como resposta à questão

43. Léon Robin, *La Morale antique*, 2ª ed., Paris, PUF, 1947. Robin divide sua exposição em três grandes capítulos que tratam respectivamente do bem moral, da virtude e da felicidade e da ação moral nas suas condições psicológicas.

44. *As Nuvens*, 1240-1244.

45. Ver a bibliografia indicada infra, cap. VI, n. 8.

46. D.-K., 87, B, 44; ver o sugestivo comentário de J. Barnes, *The presocratic Philosophers*, pp. 508-516 e também W. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1948, pp. 232-240.

47. D.-K., 90, 1-8; ver o comentário de J. Barnes, op. cit., pp. 516-522. Os *Díssoi Logoi* foram igualmente denominados *Antiléxeis;* escritos em dialético dórico provavelmente nos fins do século V a.C.

de cuja solução pendia a sobrevivência do próprio *ethos* e do mundo de cultura do qual ele era a expressão mais genuína. Deste ponto de vista, soa como um paradoxo a crítica heideggeriana à constituição da Ética como ciência, tornada possível a partir do esquecimento do *ethos* original, assim como a Metafísica se constitui a partir do esquecimento do ser.[48] Nada permite supor que uma Ética originária no sentido heideggeriano se apresentasse como alternativa viável à crise do *ethos* no século V. a.C., ameaçado pelo poder dissolvente do *logos* sofístico. Convém, de resto, perguntar-se se esse "declínio do pensar" em face do advento da filosofia como ciência, de que fala Heidegger,[49] é um fato histórico perceptível na literatura filosófica do século V a.C., ou traduz apenas a leitura heideggeriana daqueles textos fragmentários. Na verdade, considerado à luz das evidências textuais, o movimento do pensamento grego nos tempos imediatamente anteriores a Sócrates e nos tempos socráticos aponta inequivocamente na direção de uma ciência do *ethos* como única resposta historicamente viável à crítica destrutiva dos Sofistas.

Os primeiros passos em direção à ciência do *ethos* serão dados no campo da reflexão sobre a lei. A própria evolução do vocabulário é característica da indicação de um caminho que leve a uma fundamentação racional do agir humano, como é fácil observar a propósito dos vocábulos *thémis* e *díke*.[50] Mas são, sem dúvida, as transformações sociopolíticas, das quais emerge a *polis* como estado democrático, que impõem a necessidade de uma explicitação do *ethos* como lei, segundo os predicados da igualdade (*isonomía*) e da correspondência com a ordem das

48. Ver *supra,* cap. I, nota 10. Sobre o problema da relação entre humanismo e ética na *Carta sobre o Humanismo* e apreciação da bibliografia a respeito, ver Robert H. Cousineau, *Humanism and Ethics: an introduction to the Letter on Humanism,* Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1972.

40. *Brief über den Humanismus*, ed. bilingüe Munier, p. 138.

50. *Themis, "ordenação"*, no vocabulário homérico remete à aplicação da justiça sob a égide de Zeus; *Díke*, "justiça", próprio do vocabulário hesiódico, personalizada numa deusa todo-poderosa, exprime através do conceito de igualdade a racionalidade do direito. Ver W. Jaeger, *Praise of Law: the origin of law philosophy and the Greeks*, apud *Scripta minora*, II, pp. 319-351; ver igualmente o capítulo de Erik Wolf, *Griechisches Rechtsdenken I, Vorsokratiker und frühe Dichter*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1950, pp. 22-45.

coisas (*eunomía*). Na poesia política de Solon, o grande legislador ateniense, contemporâneo dos primeiros filósofos, a celebração da *Díke* e da *Eunomía* (que Solon figura igualmente sob a forma de uma deusa),[51] oferece-nos o primeiro núcleo conceptual sistemático do que será uma ciência do *ethos*.[52] Na lírica de Solon, com efeito, *Díke* ou a Justiça apresenta-se como imanente ao tempo (identificada, aliás, ao próprio tempo, Cronos). Assim, pela primeira vez na história do pensamento político grego, a Justiça emerge como uma força histórica no horizonte do destino político da *pólis*.[53] A Díke é a fonte da legitimidade da lei (*nómos*) e, a partir dela, o justo (*díkaion*) pode ser igualmente definido como predicado da ação do verdadeiro cidadão. Seus opostos são manifestações de uma mesma desmesura fundamental (*hybris*), que é ambição do poder (*pleonexía*), do ter (*philargyría*) e do aparecer (*hyperephanía*). A *hybris* traça, desta sorte, o perfil do homem injusto (*anèr ádikos*), que se mostra como o homem insensato e destituído de razão. A ele se contrapõe o homem justo (*anèr díkaios*), que se situa sob a égide da "medida" (*métron*).[54] Com a idéia de "medida" aplicada ao agir, e essencial à idéia de lei, está posto o fundamento racional sobre o qual será possivel edificar uma ciência do *ethos*.

Alguns textos célebres irão construir sobre esse fundamento a grandiosa analogia entre o *ethos* e a ordem universal que encontrará uma expressão grave e solene no *Górgias* de Platão, no momento decisivo da discussão com Cálicles.[55] Essa analogia está subjacente às celebrações da

51. Ver W. Jaeger, *Praise of Law*, art. cit., p. 327, n. 3. A grande elegia 3 é dedicada à Eunomia e termina com a celebração dos seus benefícios. Ver *Líricos griegos I* (ed. Adrados), Barcelona; Alma Mater, 1956, pp. (188)-(190).

52. O belo e celebrado ensaio de W. Jaeger, *Solons Eunomie*, (*Scripta minora I*, pp. 314-337) apresenta-se aqui como referência obrigatória. E igualmente o seu capítulo sobre Solon como criador da cultura politica ateniense em *Paideia, the Ideals of Greek culture*, I, c. 8 (pp. 136-149). Ver igualmente E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, I, c. 9 (pp. 187-219) e Eric Voegelin, *Order and History*, II *The World of Polis*, pp. 194-199.

53. Ver E. Wolf, op. cit., I, pp. 194-195.

54. Ver. E. Wolf, op. cit., I, pp. 207-210. O dito *medèn ágan* é atribuído a Solon (*D.-K.* 10, 3, B, 1).

55. Ver *Górg* 507 e-508 a: "Os sábios, ó Cálicles, afirmam que o céu e a terra, os deuses e os homens conservam a comunidade e

lei que se tornam um *tópos* clássico nos trágicos,[56] nos líricos,[57] na oratória política[58] e na reflexão filosófica sobre a cultura, da qual o exemplo mais célebre nos é transmitido por Platão no mito sobre as origens da cultura atribuído a Protágoras.[59]

É, de resto, no domínio da filosofia da cultura e da filosofia política que a transcrição do *ethos* no *logos* epistêmico alcança uma amplitude e uma profundidade inigualadas, e tal se dá na obra de Platão, na qual o núcleo da reflexão racional sobre a *praxis* ainda não se dividiu naquelas que serão as classificações aristotélicas e o pensamento ético é, ao mesmo tempo, filosofia e prática cultural e política. É na obra de Platão, como observa justamente W. Jaeger,[60] que o problema da justiça e da lei se articula ao problema da natureza da realidade enquanto

a amizade, a boa ordem, a sabedoria e a justiça e por isso, companheiro, chamam a esse universo de ordem (*kósmos*), e não de desordem e desregramento. Mas tu, sendo sábio, pareces não aplicar tua mente a estas coisas e, ao invés, te esqueces de que a igualdade geométrica pode muito entre os deuses e entre os homens. Pensas que é preciso esforçar-se para se poder sempre mais. É que te descuidas da geometria". Sobre a ética platônica no *Górgias* ver o excelente capítulo de J. Vivés, op. cit., pp. 94-125.

56. Assim no final das *Eumênidas* na *Orestíada* de Ésquilo (*Eum.* 681-710) e no coro em louvor do homem na *Antígona* de Sófocles (*Ant.* 332-373).

57. Como no célebre fragmento de Píndaro sobre o *nómos basileus* citado por Platão, *Górg.* 484 b. Ver E. des Places, *Pindare et Platon*, Paris, Beauchesne, 1949, pp. 171-175; Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, III, pp. 131-134; J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, pp. 63-71. A significação do fragmento de Píndaro é discutida, mas é impossível não enumerá-lo entre os textos celebratórios da lei.

58. Ver a oração fúnebre pronunciada por Péricles sobre os mortos de Atenas, Tucídides, *Hist.* II, 35-46.

59. Platão, *Prot.* 320 c-322 d. Sobre a interpretação dessa passagem famosa ver W. Jaeger, *Praise of Law*, art. cit., pp. 335-338. Platão provavelmente utiliza e refunde livremente uma obra de Protágoras "Sobre o estado do homem no princípio" (*perì tes en archê katastáseos*) mencionada por Diógenes Laércio (*D.-K.*, 80, B, 8 b) e que coloca no centro da cultura a instituição da ordem política através das virtudes da reverência e da justiça (*aidós* e *díke*). Ver W. K. C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, III, pp. 63-68. Todo o magistral capítulo de Guthrie sobre a antítese *nómos-physis* na moral e na política (ibidem, pp. 55-134) deve ser lido na perspectiva da constituição da ciência do *ethos* a partir da idéia de lei.

60. Ver *In Praise of Law*, art. cit., p. 341.

tal. Platão edifica a ciência do *ethos* como ciência da justiça e do bem e, conseqüentemente, como ciência da ação justa e boa que é a ação segundo a virtude (*areté*), sobre o fundamento de uma ciência absolutamente primeira, de uma Ontologia. A concepção platônica do *ethos* repousa sobre essa relação originária e originante entre o homem e o ser, que se exprime no *logos* do ser (Ontologia). Nesse sentido, é permitido dizer que ela se constitui, por sua vez, como princípio (*arqué*) da Ética ocidental, além do qual não é possível remontar. Observe-se, aliás, que o caminho do pensamento platônico, da *República* às *Leis*, antecipa e como que descreve de antemão aquele que será o percurso conceptual clássico da reflexão ética na história da filosofia ocidental. O ponto de partida é oferecido pela ontologia do Bem na *República,* à qual corresponde a *paidéia* filosófica e a ciência do Bem, operando a perfeita interiorização da lei na alma e tornando supérflua a lei escrita;[61] o ponto de chegada é alcançado com o vasto painel legislativo das *Leis*. A legislação das *Leis* poderia ser argüída de casuísmo ou de autoritarismo legiferante se não fosse justamente o instrumento adequado para a prática da ciência do Bem e para o exercício da justiça.[62] Assim, a ciência do *ethos* é dotada de uma estrutura fundamental nessa dialética que se estabelece entre a norma paradigmática e a ação reta, pela mediação da lei adaptada às circunstâncias concretas.[63] Ela se constitui, na obra de Pla-

61. *Rep.* IV, 423 e; cf. 425 a-e; Platão esclarece que uma boa educação e instrução (*paideía kaì trophé*) tornam inútil a legislação minuciosa sobre pequenos pormenores da vida de cada dia. Ver igualmente a depreciação da lei escrita no *Político* (292 d-297 b) em favor da arte suprema de governar. Ver Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, pp. 188-194.

62. Ver *Leis*, IV, 713 e-714 a. E. W. Jaeger, *Paideia, the Ideals of Greek culture*, III, pp. 217-230; *Praise of Law*, art. cit., p. 345. A. J. Festugière insiste fortemente na fundamentação teórica do *nómos* nas *Leis: Contemplation et vie contemplative selon Platon,* pp. 425-447; sobre as *Leis* ver ainda, na perspectiva que aqui nos interessa, J. Vivés, *Génesis y evolución de la ética platónica,* pp. 289-309; E. Voegelin, *Order and History* III, *Plato and Aristotle*, pp. 215-223.

63. Ver J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque,* p. 195; ver ainda a bela celebração da lei como fonte de civilização em A. J. Festugière, *Liberté et civilisation chez les grecs,* Paris, Revue des Jeunes, 1947, pp. 81-91.

tão,[64] como um *ktema eis aei,*[65] uma aquisição da civilização do Ocidente que permanece para sempre.

Se a ciência do *ethos* não pode ser estritamente homóloga à ciência da *physis*, conquanto ambas se edifiquem no mesmo espaço do logos epistêmico, é que a *praxis* humana não se pode conceber racionalmente como movida pela *vis a tergo* de uma necessidade exterior. A constituição de uma ciência do *ethos* só se tornaria possível com uma crítica radical da noção de *destino,* com a interiorização da necessidade no sujeito agente através da descoberta de um novo campo de racionalidade que terá como pólos: de um lado, o *fim* da ação como o bem (*agathón*) ou perfeição do agente; de outro, o exercício da ação que une o agente a seu fim e manifesta, deste modo, sua perfeição imanente ou sua virtude (*areté*). Entrelaçando inteligência e liberdade no vínculo do Bem,[66] a virtude torna o homem *eudaimôn,* vem a ser, excelente em humanidade e auto-realizando-se nessa excelência.[67]

A segunda linha conceptual da ciência do *ethos* se traça, pois, acompanhando o finalismo do Bem. Ela prolonga a reflexão sobre a lei apontando para o pólo objetivo da *praxis,* que designa ao homem seu lugar na ordem univer-

64. Não é justo, pois, opor o "idealismo" da *República* ao "realismo" das *Leis*. A terminologia de "Estado ideal" aplicada à *República* é imprópria. Como é impróprio falar de "utopia política" de Platão (nem o termo nem a idéia pertencem à Grécia clássica). Eis como se exprime Victor Goldschmidt: "On ne parlera pas d'utopie à propos des Anciens ou, en tout cas, des Grecs. La question très précise qu'ils se sont posés était celle, non pas même de l'État idéal, mais de la meilleure constitution. Cette question n'a rien d'utopique" (*Platonisme et pensée contemporaine,* Paris, Aubier, 1970, p. 165). Sobre a unidade da ética e da política em Platão ver ainda R. Maurer, *Platons "Staat" und die Demokratie,* Berlim, De Gruyter, 1970, pp. 111-116; E. Voegelin, *Order and History* II *The World of Polis,* p. 187.

65. Tucídides, *Hist.* I, 22.

66. O Bem, com efeito, é o que liga (*tò kaì agathòn déon, Fed.* 99 c. ver *Pol.* 284 e). Ver Robin, *La Morale antique,* p. 36.

67. A realização mais alta do *ethos* na perspectiva da ética aristocrática antiga é o *kalòs kaì agathós;* enquanto é tal o indivíduo é *áristos* e, portanto, *eudaimôn.* A transposição espiritual da *eudaimonía* é a excelência segundo a virtude, fundada na "razão reta" (*orthòs lógos*). A tradução de *eudaimôn* por "feliz" no sentido do sentimento moderno da felicidade não exprime a riqueza semântica do termo grego. Ver E. Schwartz, *Ethik der Griechen,* op. cit., pp. 63-65 e Max Pohlenz, *L'uomo greco,* op. cit., pp. 577-579.

sal. O ponto mais alto atingido por essa linha — a expressão mais audaz da ciência do *ethos* — será justamente a ontologia platônica do Bem. Mas um longo caminho teve de ser percorrido, até que se alcançasse aquela "maravilhosa supereminência" do Bem, que provoca a exclamação admirada de Glauco na *República*.[68] Ele se estende desde a experiência da fragilidade e do desamparo do homem em face da inveja e do capricho dos deuses, e do seu abandono à dura necessidade do destino, até a descoberta socrática do "homem interior",[69] que encontra na ciência do bem e da justiça a razão e a necessidade (toda interior) de ser bom e justo.[70]

A idéia do Bem como fim absoluto e transcendente da vida humana torna-se, assim, o *apex* conceptual, o princípio absoluto ou "anipotético"[71] da ciência do *ethos*. Ela permite fundamentar a racionalidade da *praxis*, mostrando que a sua primazia mensurante com relação ao objeto, segundo o princípio de Protágoras, refere-se, por sua vez, à primazia de uma medida absoluta e perfeita.[72] Desta sorte, fica compreendida no *logos* da ciência a identidade entre *ethos* e cultura,[73] que Platão exporá magnificamente no programa educativo da *República* e no imenso mural religioso-político das *Leis*.[74]

A inflexão aristotélica dessa linha de pensamento que se elevara até a transcendência supereminente da idéia do Bem, supõe justamente que só depois de conquistado esse alto cimo é possível retornar à relatividade dos bens humanos, não para recair no relativismo sofístico, mas para estabelecer, como referência ao *primum analogatum* que é

68. *daimonías yperbolé, Rep.* VI, 509 c.
69. *o entòs ánthropos, Rep.* IX, 589 a-b.
70. Esse caminho é descrito magistralmente por Léon Robin no cap. 1º de *La Morale antique* (pp. 1-70).
71. Princípio ao qual se eleva a dialética usando a inteligência (*nóesis*) na quarta seção da comparação da linha: "Avançando até o princípio do todo que dispensa hipóteses" (*ina méchri tou anypothétou epì tèn tou pantòs arquèn iôn, Rep.* VI, 511 b).
72. A contingência e relatividade da *praxis* na sua condição empírica exigem sua suprassunção numa medida absoluta, segundo o princípio formulado por Platão: "Nada de imperfeito pode ser medida do que quer que seja" (*atelès gàr oudèn oudenòs métron, Rep.* VI, 504 c). Trata-se, no contexto, da formação dos Guardiães da cidade que deverá elevá-los até a contemplação da idéia do Bem.
73. Ver supra II, 1.
74. Ver L. Robin, *La Morale antique*, pp. 38-43.

o Soberano Bem, a hierarquia analógica dos bens. A discussão dos primeiros capítulos do livro I da *Ética de Nicômaco* sobre a *eudaimonía* mostra, com efeito, que a ontologia platônica do Bem operou historicamente a abertura de um novo espaço de inteligibilidade, no interior do qual torna-se possível a crítica aristotélica do Bem separado e sua dialética da beatitude (*eudaimonía*) fundada sobre a analogicidade da noção de bem,[75] que Sto. Tomás de Aquino retomará e transfundirá em novos modelos conceptuais nas célebres questões 1 a 5 da *Prima Secundae*.[76]

É igualmente no campo conceptual da idéia do Bem que o temeroso e abissal problema do mal e do destino é transposto do registro do mito para a ordem da razão que rege a ciência do *ethos*. A oposição absoluta entre o bem e o mal que permanece como poderosa sedução de todos os dualismos ontológicos e éticos,[77] é relativizada com a dessubstancialização do mal, ou seja, com a sua "desrealização" na forma de "privação" (*stéresis*) do bem ou de simples *amissio boni* (Plotino e Sto. Agostinho).[78] Um dos mais obscuros enigmas da existência ética do homem incorpora-se, assim, à ciência do *ethos* e começa a ser penetrado pela luz da razão.

Se o Bem constitui o pólo objetivo unificante da *praxis*, a virtude (*areté*) é o seu pólo subjetivo: entre os dois se estabelece o campo de racionalidade do *ethos*. A raiz semântica do termo *areté*, para o qual o nosso termo "vir-

75. *Et. a Nic.* I, c.1-12. Sobre a significação da experiência pessoal de Aristóteles no caminho que o leva do Bem transcendente de Platão à multiplicidade analógica dos bens na Ética, ver as belas páginas de Ed. Schwartz, *Ethik der Griechen*, pp. 126-133.

76. E em outros textos. Ver H. C. de Lima Vaz, *Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem*, apud *Escritos de Filosofia: Problemas de fronteira*, pp. 37-70 (aqui p. 49).

77. E, exemplarmente, em todas as formas de "gnosticismo" que acompanham o pensamento antigo desde o chamado "orfismo" até os sistemas propriamente gnósticos que florescem do século II d.C. ao fim da Antiguidade. Sobre a significação do gnosticismo ver H. C. Puech, *Phénoménologie de la gnose*, apud. *En quête de la Gnose*, Paris, Gallimard, 1978, I, pp. 185-213.

78. Este problema está intimamente ligado ao problema do destino, e ambos emergem para a claridade de um tratamento racional à luz da idéia do Bem. É o que mostra o magistral estudo sobre o problema do mal em Platão de W. C. Greene na sua obra *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, op. cit., pp. 293-316; sobre Plotino e Sto. Agostinho, ver pp. 376-388.

tude" oferece apenas uma tradução pálida e fosca, mergulha no terreno da excelência física, da perfeição irradiante de uma plenitude de ser, ou então de um fim mais alto e melhor que se persegue.[79] A teleologia do bem encontra-se com a concepção finalística da *areté*, mas longo é o caminho que deverá conduzir à *areté* como agir plenamente bom (*eu práttein*) no sentido moral, que procede da possessão estável do bem (*hexis*), da virtude como hábito, segundo a concepção aristotélica. Na sua versão agonal arcaica, como em Tirteu, a *areté* inclui esses três elementos que deverão, mais tarde, deixar seus traços nos matizes do conceito moral de virtude: 1) o *eu práttein* como vida próspera e feliz; 2) o reconhecimento dos contemporâneos; 3) a piedosa memória dos pósteros.[80] A *areté* aristocrática, que tem seu paradigma na coragem (*andreia*), será transposta na *areté filosófica*[81] que culmina na sabedoria (*sophía*).[82] Mas a tematização da *areté* nos quadros racionais de uma ciência do *ethos* só terá lugar plenamente quando, na idade dos Sofistas, estiver armado o conflito entre o *ethos* como tradição e o *ethos* como ciência. Seu campo teórico de disputa será justamente a questão célebre sobre a ensinabilidade da *areté*.

79. Sobre os diversos sentidos de *areté* ver Ed. Schwartz, *Ethik der Griechen*, pp. 19-25. Ver Gauthier-Jolif, comentário à *Ét. Nic.* II, 1 (*L'Éthique à Nicomaque*, t. II, 1959, pp. 101-106) e A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, op. cit., I, pp. 106-108.

80. Ed. Schwartz, *Ethik der Griechen*, p. 25. Sobre a concepção guerreira da *areté* em Tirteu e seu influxo no desenvolvimento posterior dessa noção, ver W. Jaeger *Tyrtaios über die wahre ARETE*, apud *Scripta minora* II, pp. 73-114 (pp. 99ss.: a transposição espiritual da *areté*). É particularmente significativa a aproximação do texto de Tirteu com o louvor paulino da caridade (1Cor 13) com que Jaeger conclui seu belo ensaio (pp. 112-114).

81. Com efeito, a virtude moral ou a virtude verdadeira será fonte, para o homem, do verdadeiro "bem viver" (*eu zên*) do autêntico louvor, da recordação agradecida. Ver Xenófanes: "Melhor que a força dos homens e dos cavalos é a nossa sabedoria" (*D.-K.*, 21, B, 2). Os versos de Xenófanes são uma resposta à celebração da *areté* agonal por Tirteu (W. Jaeger, *Tyrtaios über die wahre ARETE*, pp. 101-104). A passagem da *areté* aristocrática para a *areté* política é excelentemente estudada por Eric Voegelin, *Order and History* II, *The World of Polis*, c. 7, pp. 184-202.

82. Comparar com o elogio da sabedoria em Pr 3,13-35 e da vida virtuosa em Sb 4,1-2. Sobre *virtus* na concepção romana ver Maria Helena Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura clássica* II, *A Cultura romana*, Lisboa, Fundação Gulbenkian, 1984, pp. 397--407. Essa concepção será sintetizada por M. T. Cícero: "*Quod hones-*

Essa questão traduz, na verdade, as repercussões da profunda mudança no estatuto da *paideia* tradicional desencadeada pela penetração do *logos* demonstrativo no terreno do *ethos*. O epicentro desse abalo poderoso na cultura grega foi Atenas na segunda metade do século V a.C.[83] E os obreiros da transformação da educação ateniense que se seguiu à crise do *ethos* foram, de um lado os Sofistas e, de outro, Sócrates e seus discípulos.[84] A oposição entre os Sofistas e os socráticos (sobretudo Platão) não deve, porém, ocultar a comunidade de cultura e problemas que os une. Em particular, as duas questões fundamentais a propósito da *areté* formam um núcleo comum de reflexão e discussão: a) a *areté* é una, múltipla ou infinitamente diversa? b) a *areté* pode ser objeto de ciência e de ensinamento? Tais interrogações mostram, de uma parte, o declínio da antiga concepção aristocrática na qual a virtude da coragem (*andreia*) unificava os traços da figura exemplar do herói como realização acabada da *areté*[85] e, de outra, a relativização do modelo ético numa civilização pluralista e competitiva. O diálogo *Protágoras* que assinala, como é sabido, o primeiro grande confronto entre o Sócrates platônico e os Sofistas no terreno de um *ethos* submetido à judicatura da razão demonstrativa, termina por levantar a questão decisiva: é a virtude uma ciência? No *Protágoras*, a questão permanece sem resposta, pois a ciência na qual deverá consistir a virtude há de ser uma ciência reguladora e mensurante (*metretiké*)[86] e essa só se poderá

tum, quod rectum, quod decorum appellamus, quod item interdum virtutis nomine amplectimur", Tusc. Disp. II, 13, 30.

83. Ver a imagem dessa Atenas de Péricles na oração fúnebre sobre os mortos atenienses, Tucídides, *Hist.* II, 40.

84. Dentre a imensa literatura a respeito convém ler W. Jaeger, *Paideia, the Ideals of Greek culture*, I, pp. 286-331; H. I. Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1948, pp. 81-98; E. Voegelin, *Order and History*, II *The World of Polis*, pp. 268-277. Sobre a questão especifica da ensinabilidade da virtude neste contexto, ver J. Vivés, *Génesis y evolución de la ética platónica*, pp. 84-93.

85. Ver as belas páginas de A. J. Festugière sobre o herói grego em *La Sainteté*, Paris, PUF, 1949, pp. 27-68.

86. *Prot.* 356 d. Ver W. Jaeger, *Paideia, the Ideals of Greek culture*, II, pp. 107-125. A *episthéme* ou ciência que Sócrates reivindica para a virtude, no *Protágoras*, é um saber prático que permanece ligado à analogia com a atividade técnica. Ver J. Vivés, op. cit., pp. 47-60. Sobre as idéias morais no *Protágoras* ver ainda T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, pp. 102-114: mas a caracterização da po-

definir a partir do paradigma das Idéias, nos diálogos da maturidade. O diálogo *Menon*, do qual a temática da *areté* constitui o objeto próprio, pode ser considerado — pela utilização sistemática do mito da reminiscência — o momento decisivo da transição do saber socrático para a ciência platônica e, portanto, de um ponto de vista histórico, a página inaugural de uma ciência do *ethos* no sentido rigoroso e próprio.[87] Por outro lado, o fato de que a estrutura do *Menon* descreva um círculo em cuja trajetória se situam retrospectivamente os grandes estádios da concepção grega da *areté* — do estádio socrático ao sofístico, deste ao estádio democrático e ao estádio aristocrático —[88] mostra que o propósito platônico tem em vista a retomada de todos os valores da *paideia* grega na perspectiva de uma síntese entre *natureza* e *saber*.[89] À *República*, no entanto, estava reservada a exposição pormenorizada do programa dessa nova *paideia* que repousará exatamente sobre as bases de uma ciência rigorosa do *ethos*. Mas ela se anuncia já na conclusão do *Menon*, quando a virtude acaba por se identificar com a "opinião reta" (*orthè dóxa*), acompanhada de um dom divino (*theia moira*).[90] Com o advento da ciência do *ethos*, a "opinião reta" cederá lugar à ciência do Bem e o "dom divino" à idéia do Bem (*tou agathou idéa*).[91] A doutrina socrática da virtude-ciência encontra, assim, sua transposição ontológica e o campo de racionalidade da ciência do *ethos* fica, afinal, constituído entre o pólo objetivo do bem (*agathón*) e o pólo subjetivo da virtude (*are-*

sição socrática como "hedonista" é objeto de discussão. Sobre a personagem do sofista Protágoras no diálogo, ver Evelyne Méron, *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans le dialogues platoniciens de la jeunesse*, Paris, Vrin, 1979, pp. 142-157.

87. Uma justificação dessa posição intermediária do *Menon* exigiria desenvolvimentos que estas notas não comportam.

88. Sobre a estrutura do *Menon* ver R. Brague, *Le Restant; supplément aux commentaires du Ménon*, Paris, Belles Lettres-Vrin, 1978, pp. 49-51.

89. Este ponto é abundantemente desenvolvido por H. J. Krämer na primeira parte do seu livro *Areté bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, Carl Winter, 1959, pp. 42-145, ao estudar o pensamento da ordem nos primeiros diálogos. Ver igualmente o brilhante capítulo de W. Jaeger sobre o problema da *areté* nos chamados diálogos socráticos, *Paideia, the Ideals of Greek culture*, II, pp. 87-106.

90. *Men.* 99 b-100 c.

91. *Rep.* VI, 508 e-509 b.

té). Como já se observou anteriormente a propósito da crítica aristotélica do Bem separado, também a elaboração sistemática de uma teoria das virtudes na *Ética de Nicômaco* se faz a partir da transposição platônica da doutrina da virtude-ciência: a ela se prende a concepção das virtudes dianoéticas e a atribuição da direção da vida moral à sabedoria prática ou prudência (*phrónesis*). Por outro lado, a transposição do problema da *areté* do domínio do saber tradicional para o domínio da ciência recoloca inevitavelmente o problema da sua unidade: se a ciência é una, a virtude é una. A enumeração e a hierarquia das virtudes torna-se um *tópos* clássico na história da Ética. Nele se desenvolve, a partir de Platão, a teoria daquelas que se denominaram mais tarde "virtudes cardeais": prudência, justiça, temperança, fortaleza.[92] A unificação da vida ética em torno do organismo das virtudes representa um passo decisivo na constituição do campo de racionalidade do *ethos*. Será nessa direção que Aristóteles buscará uma inteligibilidade específica da *praxis* após o abandono da ontologia platônica do Bem.[93]

Entre o pólo objetivo do Bem e o pólo subjetivo da virtude, descreve-se a trajetória da *praxis* como ato do sujeito, que une a virtude (*hexis*) ao Bem (*ethos*).[94] O problema do sujeito moral — ou da *praxis* ética enquanto ato humano por excelência, na sua natureza, na sua estrutura e nos seus condicionamentos — fecha o ciclo dos grandes problemas que delimitam o campo de racionalidade aberto pela penetração do *logos* da ciência na esfera do *ethos*. A lei, o Bem, a virtude como perfeição do agir: esses os tópicos fundamentais em torno dos quais se constitui a nova ciência do *ethos*.[95]

92. Ver *Fed.* 69 a-c; *Banq.* 196 b-d; *Rep.* V, 428 a-429 a; *Leis* I, 630 a-b; M.T. Cícero, *Tusc. Disp.* III, 17. A transposição cristã da doutrina das virtudes cardeais pode-se ler numa bela página de Sto. Agostinho, *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 15, 25 (*PL*, 32, 1332). Sobre a unidade e a pluralidade das virtudes na visão tradicional e na perspectiva socrático-platônica ver T. Irwin, op. cit., pp. 18-101.

93. Ver H. J. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles*, op. cit., pp. 552-571. A predominância da *physis* na concepção da ordem dos seres — o Primeiro Princípio como *prõton kinoun* — está na origem da distinção aristotélica entre ciência teórica e ciência prática. Ver ibidem, pp. 559-560.

94. Ver esquema supra, cap. I, n. 62.

95. O título do 3º capítulo do livro de Léon Robin, *La Morale antique* (ver nota 43 supra), "As condições psicológicas da ação moral",

É justamente em razão do novo conceito de homem como sujeito moral, centro do seu ensinamento, que o título de fundador da ciência moral, consagrado pela tradição, pode ser atribuído a Sócrates. Com efeito, a noção socrática de "alma" (*psuché*), como demonstrou brilhantemente Werner Jaeger,[96] inaugura uma nova história na idéia ocidental do homem. Ora, é como fonte de um novo sistema de *aretaí*,[97] de uma nova e superior forma de vida que a *psuché* se manifesta como a verdadeira essência do homem. Estava, assim, descoberto o *sujeito moral* ou o "homem interior" (*o entòs ánthropos*)[98] que Platão irá denominar a parte divina ou a mais divina de cada um (*tò eautou theiótaton*)[99] e que, sob a forma da "consciência moral", se tornará uma das categorias antropológicas básicas da Ética ocidental.[100] Desta sorte, a interrogação para a qual convergem todas as questões que o *logos* da ciência levanta no domínio do *ethos* volta-se, finalmente, para o próprio homem, portador do *logos*: "Que é, pois, o homem?".[101] Evidentemente, a pergunta não tem em vista o indivíduo empírico, a composição física ou orgânica do homem, mas o Si essencial que o preceito délfico orde-

parece demasiado restritivo pois, na verdade, é todo o problema da "pessoa moral" que está em jogo no estudo das condições subjetivas do agir.

96. *Paideia, the Ideals of Greek culture*, II, pp. 40-46. Sobre a novidade da significação do termo *psuché* em Sócrates, defendida por John Burnet, ver W. C. G. Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, III, pp. 467-470. Ver igualmente G. Reale, *Storia della filosofia antica* I, pp. 303-311.

97. Segundo a analogia com o corpo e com o sistema das suas *aretaí* físicas, Sócrates dirá: "A virtude, pois, ao que parece, é uma certa saúde, beleza e bem-estar" (*aretè mèn ára os éoiken hygieiá té tis án eiê kaì kallos kaì euexía, Rep.* VI 444 d-e).

98. *Rep.* IX, 589 b; ver *Fedro* 279 b-c (prece do Sábio).

99. *Rep.* IX, 589 e.

100. O termo *syneidésis* para designar a consciência moral é de aparição tardia e seria temerário fazer remontar a Sócrates a noção definida já nos seus matizes. Ver, a propósito, E. des Places, *Conscience et personne dans l'Antiquité classique*, "Biblica", 1949, pp. 501-509; Ed. Schwartz, *Ethik der Griechen*, p. 91 e nota 31, p. 237; R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán, 1955, p. 391. Mas parece indiscutível a continuidade que une a noção socrática de *psuché* à noção mais tardia de "consciência moral", através da identificação *synesis-syneidésis;* ver A. R. Gauthier, Gauthier-Jolif, *L'Éth. à Nic., Comm.* II, 2, 519-527.

101. *tí pot' oun o ánthropos* (*I Alcibíades* 129 e).

na conhecer.[102] Trata-se do homem que é *psuché*: capaz de ser o portador da sabedoria (*sophrosune*), do discernimento e da escolha do justo e do melhor. Em suma, trata-se do indivíduo ético.[103] Convém, por outro lado, levar em conta que a essencial abertura comunitária e política da *areté* é inerente à concepção grega do indivíduo, que se define essencialmente com referência à *polis*.[104] Portanto, nenhum matiz individualista e interiorista no sentido moderno caberia descobrir na noção socrática de *psuché*. As bases antropológicas da ciência do *ethos* admitem necessariamente uma dimensão intersubjetiva da *praxis*, entre o pólo objetivo e o pólo subjetivo, entre o *agathón* e a *areté*: tal é o sentido dessa "filosofia na cidade" que constitui o traço essencial do perfil histórico de Sócrates. Nas origens da Ética, a dimensão antropológica aparece paradigmaticamente, no ensinamento socrático, como um "cuidado da alma" (*tes psuchès epimeleisthai*),[105] exigindo o conhecimento de si mesmo, como condição que convém denominar transcendental para o conhecimento do bem e o exercício da virtude. Segundo Jan Patocka,[106] a Europa nasceu, como de um germe, desse "cuidado da alma". Ele alimenta a tradição espiritual fundada sobre a idéia do "homem interior" no sentido socrático, sujeito de uma *praxis* ética que é guiada pela luz do *logos* e por ela julgada. Essa tradição espiritual começa, pois, a formar-se quando se entrecruzam e se fundem a antiga tradição do *ethos* grego e o novo ideal de cultura representado pelo *logos* epistêmico.

102. *I Alcibíades* 129 b-130 c. A autenticidade do *Primeiro Alcibíades* é hoje comumente admitida e o diálogo pode ser considerado um dos textos fundadores do pensamento ético ocidental.

103. *I Alcibíades* 130 c-131 b. A distinção entre o ser físico e o ser moral do homem, essencial para a constituição da Ética como ciência, retorna no contexto solene da última conversação de Sócrates como crítica ao fisicismo de Anáxagoras. Ver *Fed.* 98d-99 a. Por outro lado, toda a complexidade psicológica do indivíduo empírico é arrastada no dinamismo da *psyché;* ver Jean Frère, *Les Grecs et el désir de l'être*, op. cit., pp. 138-141. Todo esse belo livro deve ser lido na perspectiva dos fundamentos antropológicos da Ética.

104. Ver H. G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburgo, Meiner, 1968, p. 41.

105. *Apol. Socr.* 29 d-30 a.

106. Ver J. Patocka, *Platon et l'Europe* (tradução do tcheco por Krika Abrams), Paris, Verdier, 1983, p. 99. Esse livro, fruto de um seminário privado de 1973 (Patocka estava reduzido ao silêncio na sua própria pátria) é uma luminosa introdução ao problema do nascimento da ciência do *ethos*.

Tal entrecruzamento e fusão tem lugar no ensinamento de Sócrates. Ele inaugura a ciência do *ethos*. A violência da crítica de Nietzsche [107] a essa aparição da Ética na aurora da *Geistesgeschichte* do Ocidente atesta o infinito alcance desse evento único. A partir de então, no itinerário que conduz de Platão a Hegel, construir uma ciência do *ethos* [108] se apresentará como a mais alta aspiração da filosofia.

3. ESTRUTURA DA CIÊNCIA DO *ETHOS*

O caráter paradoxal que acompanha a ciência do *ethos* desde os seus primeiros passos vem do fato de que, nela, se cruzam duas exigências aparentemente inconciliáveis: a exigência do *logos* teórico que se volta para a universalidade e imutabilidade que *é*, e a exigência do logos *prático* que estabelece as regras e o modelo do que *deve ser*. A contingência inerente à *praxis* humana, criadora e portadora do *ethos*, uma vez assumida no espaço do *logos* da ciência, situa-se, desta sorte, entre dois pólos de necessidade: a necessidade do ser e a necessidade do operar, a necessidade da essência e a necessidade do fim. O ser é em razão da sua essência, o operar obedece a leis ou a regras que tornam possível a intenção e a consecução do seu fim. Para que o *ethos* possa ser pensado segundo as normas de inteligibilidade da *episthéme* será necessário referi-lo seja ao espaço de racionalidade da *physis*, seja ao espaço de racionalidade da *téchne*, sem que seja suprimida a sua originalidade. Tal o problema que se coloca nas origens da ciência do *ethos*.

A complexidade teórica desse problema completa seus traços se levarmos em conta que o *ethos*, considerado na sua aparição histórica, mostrou-se dotado de uma raciona-

107. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 13-16 (*Werke*, Ed. Schlechta, I, pp. 75-93).

108. Nossa civilização pode ser designada, nesse sentido, como a civilização da ciência do *ethos*, ou da Ética, e entre os sinais anunciadores do seu fim nenhum talvez de tão inequívoca clareza quanto a crise da reflexão ética ou a recusa do pensamento filosófico em prosseguir a tarefa de pensar construtivamente o *ethos*. Instrutiva, a esse propósito, a crítica de Heiddeger à Ética como ciência, como são instrutivas as aporias da moral de J.-P. Sartre. Sobre Sartre ver S. Trogo, "Má-fé e conversão: dois pilares da Antropologia sartriana" in *Síntese* 37 (1986): 51-69.

lidade própria, que a descrição fenomenológica procurou expor.[109] O problema fundamental de uma ciência do *ethos* passa a ser formulado da seguinte maneira: que tipo de correspondência é possível estabelecer entre a racionalidade do *logos* formalizada na *episthéme* ou no discurso demonstrativo e a racionalidade fenomenológica do *ethos* histórico? O postulado dessa correspondência é essencial à Ética como ciência ou à Filosofia moral.[110] Resta definir as leis dessa correspondência, e é em torno dessa definição que se delineiam os grandes modelos de pensamento ético.

A correspondência entre a racionalidade da *episthéme* e a racionalidade do *ethos* supõe, por conseguinte, que a *praxis*, assumida como seu objeto pelo discurso da ciência do *ethos*, não seja a *praxis* do indivíduo empírico, abandonada simplesmente à contingência do seu arbítrio, mas a *praxis* como ação ética, termo da mediação do *ethos* como costume pelo *ethos* como hábito (*hexis*).[111] Assim, o problema que a nascente ciência do *ethos* se propõe resolver formula-se como a transcrição da racionalidade vivida que se faz presente na passagem do costume (*ethos*) à ação ética (*praxis*) pela mediação do hábito (*hexis*), na estrutura de um discurso demonstrativo (*logos apodeiktikós*). Se a circularidade dialética que constitui a racionalidade imanente do *ethos* tem como momentos constitutivos a universalidade abstrata do costume, a singularidade concreta da ação ética e a particularidade do hábito, à Ética como ciência caberá primeiramente investigar a forma de racionalidade que é característica da universalidade do *ethos* como costume.

As primeiras tentativas que se fazem presentes na aurora da filosofia grega para se constituir uma ciência do *ethos* tem como alvo, justamente, estabelecer uma relação de semelhança ou homologia entre a racionalidade do *ethos* que se assume como pressuposição, e as formas canônicas de racionalidade admitidas pelo *logos* epistêmico: a racionalidade da *physis* e a racionalidade da *téchne*. A *praxis*

109. Ver supra cap. I.
110. Esse postulado pressupõe, em suma, que a pluralidade histórica dos *ethoi* ou dos costumes possa ser referida a um princípio de unidade capaz de dar origem a uma teoria do *ethos* ou a uma explicação da ação humana como ação sensata. Ver E. Weil, *Philosophie morale,* pp. 30-39.
111. Ver supra cap. I, n. 19.

humana, na medida em que persegue a perfeição ou a excelência (*areté*) do prprio homem, deverá modelar-se ou segundo a razão universal da *physis* que se refletiria assim no *ethos*, ou segundo a razão universal das regras de fabricação às quais se submetem as outras formas do operar humano.[112] O primeiro tipo de racionalidade é causal, o segundo é teleológico. Será no entrecruzamento desses dois tipos de racionalidade que irá emergir a racionalidade própria do *ethos*.

É sabido que a analogia com a ordem universal da *physis* foi o primeiro modelo que se apresentou ao discurso filosófico sobre o *ethos* tal como aparece, por exemplo, em Heráclito. Mas essa grandiosa correspondência entre a ordem humana e a ordem do mundo foi abalada com a crise da segunda metade do século V a.C.: a descoberta da diversidade e da relatividade dos *nómoi* e o conflito das formas políticas no mundo grego. Ao termo dessa crise, a *physis* se dissociará do *nómos* e passará a alimentar o amoralismo de uma poderosa corrente da Sofística, como fonte do "direito do mais forte".[113] É característico que uma visão rigidamente fisicista, tal como a vemos formulada na escola atomista, encontre dificuldade em elaborar uma ética correspondente aos seus princípios.[114] Os fragmentos éticos atribuídos a Demócrito[115] admitem apenas uma relação vaga com os postulados mecanicistas do atomismo.[116] Na verdade, o passo decisivo para que a homologia entre a *physis* e o *ethos* possa ser reformulada sobre novos fundamentos será a introdução, por Anaxágoras, do finalismo da Inteligência (*Nous*) na concepção da *physis*.[117] No entanto,

112. Remetemos, mais uma vez, ao excelente capitulo de José Vivés sobre analogia e Ética em *Génesis y evolución de la ética platónica*, pp. 7-35.

113. Ver W. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, pp. 224-244.

114. No Epicurismo, com efeito, a fisica atomista será sobretudo um instrumento intelectual de persuasão para assegurar a imperturbabilidade (*ataraxía*) da alma. A necessidade objetiva da *physis* está a serviço do finalismo do prazer (*hedoné*).

115. *D.-K.*, 68, B, 35-115.

116. Sobre a ética de Demócrito ver W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, II, pp. 489-497.

117. Sobre as origens e o desenvolvimento do pensamento teleológico ver W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, 2ª ed., Berlim, W. de Gruyter, 1965. Anaxágoras, Diógenes de Apolônia e as *Memorabilia* de Xenofonte (I,

era necessário que a teleologia do *Nous* fosse purificada dos seus resíduos fisicistas e esse labor crítico constitui uma das vertentes fundamentais da reflexão socrático-platônica. O fragmento autobiográfico de Sócrates no *Fédon*[118] assinala o momento decisivo da recuperação da *physis*, pensada agora segundo o finalismo da Idéia, como termo de referência que permite estabelecer analogicamente o finalismo próprio do *ethos*.

É sobre a analogia *physis-ethos* que irão repousar as duas grandes construções com as quais tem início a história da ciência do *ethos*: a ética platônica e a ética aristotélica. Para Platão, o Bem como Idéia (*idéa tou agathou*) submete ao seu finalismo transcendente a exigência do melhor que se faz presente no indivíduo, na cidade e no universo: a unicidade do Bem transcendente confere ao discurso ético a feição de uma ontologia finalista.[119] Para Aristóteles, o Bem como Forma admite uma predicação analógica propriamente dita (*pollachôs légetai*), fundada sobre a tendência de cada ser a realizar seu próprio bem ou perfeição (*enérgeia*) segundo o dinamismo imanente da sua natureza. A Ética pode, então, ser definida na sua autonomia como ciência que estuda a *praxis* do homem orientada para seu fim propriamente humano (*eudaimonía*). Ela é, assim, uma ciência especificamente prática (*praktikè episthéme*).[119a]

A analogia com o operar técnico apresenta-se, por sua vez, como o procedimento metodológico ao qual Sócrates recorre inicialmente para enfrentar o relativismo sofístico. Natureza e Arte passam a ser os termos de refe-

4; IV, 3) são os passos que antecedem a ontologia finalista de Platão e Aristóteles, segundo Theiler.

118. *Fed.* 96 a-101 c.

119. Sobre a analogia, no sentido especificamente platônico, coroada pela idéia do Bem, ver Paul Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon*, Paris, Boivin, 1948 (sobre a analogia imitativa em moral, pp. 198-214). Ver igualmente J. Vivés, *Génesis y evolución de la ética platónica*, cap. VI, pp. 204--246 sobre a idéia do Bem e a relação da ética e da ontologia em Platão.

119a. R. Bodeüs, *Le Philosophe et la Cité; recherches sur les rapports entre Morale et Politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1982, defende a tese de que não há, em Aristóteles, uma *ciência ética* como disciplina especifica, mas uma instrução para políticos e legisladores. Não obstante toda engenhosidade e erudição do A., sua demonstração não parece convincente e soa como um paradoxo em face de toda a tradição.

rência nos quais a presença de uma razão teleológica permite estabelecer uma analogia com a racionalidade imanente do *ethos*. Conquanto a analogia técnica domine os primeiros diálogos de Platão como instrumento preferido da refutação socrática,[120] ela apresenta dificuldades que levarão à sua superação e integração na ontologia finalista do Bem, na qual as relações entre *episthéme* e *téchne* se estabelecerão ao nível do *logos* como discurso sobre as Idéias.[121] A síntese entre o finalismo do universo e o finalismo da ação estará terminada no *Filebo*, no *Timeu* e no 10.º livro das *Leis*. A própria *physis*, segundo o *Timeu*,[122] é um *kosmos* produzido pelo obreiro divino (*demiourgós*), e as *Leis* nos mostram o fundamento do agir justo no Estado estabelecido sobre o conhecimento e a contemplação da ordem divina do universo.[123]

Não se pode esquecer, por outro lado, a analogia entre o *ethos* e a arte da *therapeia* sugerida, sem dúvida, pelo brilhante desenvolvimento da medicina grega.[124] Ela aponta para outra peculiaridade que se manifesta na ciência do *ethos*: o seu caráter normativo e operativo, fonte de novos problemas epistemológicos e metodológicos. Com efeito, o saber que aparece ligado ao *ethos* tradicional é o saber de uma norma de vida, de uma prescrição ou de um interdito: trata-se, pois, de um saber que se constitui regra de uma ação e não somente conhecimento de um ser (*theoria*). Essa a diferença que se faz visível, por exemplo, na linguagem narrativa do mito e na linguagem prescritiva da sabedoria gnômica. No momento em que se pretende assumir o *ethos* no campo da *episthéme*, esse propósito se vê diante da dificuldade de se aliar a necessidade *norma-*

120. Ver Terence Irwin, *Plato's Moral Theory*, pp. 71-86.

121. Sobre *episthéme* e *téchne* ver a 3ª parte da obra de Henry Joly, *Le renversement platonicien: Logos, Epistème, Polis*, Paris, Vrin, 1974, pp. 191-272; sobre a hierarquia das técnicas coroada pela idéia do Bem ver o belo capítulo de P. Lachièze-Rey, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*, Paris, Boivin, 1938, pp. 59-86. Para a transposição platônica da técnica e a síntese entre *physis* e *téchne* são fundamentais os capítulos da grande obra de Joseph Moreau, *La Construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939, c. II-IV (pp. 101-203) e Apêndice 3, pp. 477-479.

122. *Tim.* 28 a-29 b.

123. Sobre o simbolismo das *Leis* ver Eric Voegelin, *Order and History*, III, *Plato and Aristotle*, pp. 228-239, e A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 442.

124. Ver supra cap. II, notas 40 e 41.

tiva do discurso ético (necessidade do *dever-ser)* com a necessidade nomológica do discurso demonstrativo (necessidade do *ser*). A passagem do saber presente no *ethos* tradicional (como, por exemplo a sabedoria gnômica que aconselha, admoesta, exemplifica etc...) à ciência do *ethos* ou à Ética (um saber que demonstra) implica, sem dúvida, a pressuposição de que a racionalidade imanente da *praxis* [125] seja suscetível de exprimir-se na forma da racionalidade própria da *theoria*. Teríamos, então, uma *praxis* fundamentada ou justificada teoricamente, ou trazendo em si explicitamente a demonstração do agir virtuoso ou bom como agir conforme à razão. [126]

Pode a ciência levar o indivíduo a viver aquela vida virtuosa que a educação ética tradicional, numa hora de crise, se mostrara incapaz de nele alimentar? É sabido que a doutrina socrática da virtude-ciência pretende responder afirmativamente a essa interrogação. Ela escreve, assim, o primeiro capítulo da história da ciência do *ethos*. A ciência que Sócrates tem em vista deve apresentar os predicados de uma verdadeira *episthéme*, fundada sobre o *logos* demonstrativo, ou seja, deve ser capaz de expor e provar suas próprias razões *(lógon dounai)*. [127] Ora, por que não seria virtuoso aquele que é capaz de "dar razão" da natureza da virtude? Como vimos, essa evidência preside ao nascimento e constituição de uma ciência do *ethos* e guia o desenvolvimento da Ética clássica, [128] na qual se pressu-

125. Essa racionalidade se torna problema justamente quando se manifesta a crise de um determinado *ethos* histórico sobretudo pela sua relativização conseqüente à descoberta de outros *ethoi* e o confronto que entre eles se estabelece. Foi o que aconteceu na Grécia no século V a.C. Sob essa luz, recebe realce significativo a obra de Heródoto. Ver as reflexões de Eric Weil, *Philosophie morale*, p. 26.

126. "Já que nossa presente investigação não se empreendeu, como as outras, em razão da teoria (*où theorías éneka*), não investigamos para saber o que é a virtude — porque então a investigação não teria utilidade alguma — mas para nos tornarmos bons, assim é necessário investigar o que diz respeito às ações e sobre como executá-las *(pôs praktéon autàs)*. Aristóteles, *Ét Nic*. II, 2, 1103 b 26-28.

127. Ver Platão, *Banq*. 202 a, citado por J. Vivés, *Génesis y evolución de la ética platónica*, p. 120, n. 40, que explica o alcance do "dar razão" como essencial à *episthéme* segundo Platão. Em Sócrates, trata-se de um "fazer" (analogia técnica) transposto em "saber", em Platão, da ciência de um "ser" (ontologia finalista).

128. A esse propósito é citada a resposta de Max Scheler a um seu aluno: "O indicador de caminhos segue acaso na direção que ele

põe uma continuidade entre a *Ethica docens* e a *Ethica utens*.

A ciência do *ethos* (*ethikè episthéme*) ou simplesmente Ética, tal como se constituiu na tradição ocidental, repousa, assim, sobre a pressuposição de que à *theoría*[129] é inerente uma virtude educadora segundo a qual, tendo como objeto o Bem, ela torna bom aquele que a exerce; ou ainda, ela realiza a semelhança (*omoíosis*) entre o sujeito da *theoría* e o seu objeto.[130] Se esse objeto é o mais elevado, como o são as realidades divinas, a sua *theoría* deve tornar o

indica?" (cit. por H. G. Gadamer, *Ueber die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, apud *Kleine Schriften* I. Tubinga, J. C. B. Mohr/P. Siebeck, 1976, p. 180. Eis uma resposta que não poderia ser dada no âmbito da concepção antiga da Ética.

129. Entendida aqui no sentido grego do termo. Toda a complexa e riquíssima história da *theoría* deveria ser evocada nesse contexto o que, evidentemente, ultrapassaria o limite dessas notas. Ver, no entanto, a introdução sobre as origens da idéia de contemplação de A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, pp. 14-44 e R. Arnou, *Contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain, Dictionnaire de Spiritualité*, II (1953) col. 1716-1742. Enquanto plasmadora da conduta, a *theoría* torna-se "forma de vida" (*trópos tou bíou*) e fixa um ideal de existência, a "vida teorética" (*bíos theoretikós*) sobre a qual permanece clássico o estudo de W. Jaeger, *Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals* (1928) apud *Scripta minora* I, pp. 347-393. Sem dúvida, não é por acaso que Platão, o primeiro a elaborar uma ciência do *ethos*, tenha sido igualmente o primeiro a formular o ideal da vida contemplativa como forma eticamente superior de vida. E Aristóteles, provável criador do adjetivo *theoretikós* (*Protrético*, fr. 5 e 6 Walzer), quis coroar a sua Ética (*Et. Nic.* X. c. c. 6-9) com um tratado sobre a *theoría* como forma suprema de *eudaimonía*. A respeito da *theoría* na Ética de Aristóteles ver R. G. Gauthier, *L'Éthique à Nicomaque, Commentaire*, t. II, 2, pp. 848-899. Por outro lado, paralelamente ao ideal da vida virtuosa (*eu zen*) pela ciência, próprio da filosofia e que inspira a ciência do *ethos*, desenvolve-se a contemplação religiosa (Festugière, *Contemplation et vie contemplative*... pp. 45-60) que conhecerá uma complexa história na cultura ocidental (ver M. Viller e col., *Contemplation, Dictionnaire de Spiritualité*, II, col. 1643-2193). Uma forma de salvação pelo conhecimento será o Gnosticismo (ver supra nota 77) que pode ser considerado uma alternativa religiosa à Ética.

130. A relação do conhecimento como relação de semelhança é um *tópos* clássico: "A alma é simílima (*omoiótaton*) ao divino, imortal, inteligível, simples" (*Fed.* 80 b). Ela se elevará até a relação de identidade entre o intelecto e o inteligível (*ò autó estin tò noun kaì tò nooúmenon*, Aristóteles, *De Anima*, III, 4, 430 a 4). Profundamente ligada à intenção formadora da ciência do *ethos* como metafísica do Bem está a doutrina platônica da "semelhança com Deus" (*omoiôsis theô, Rep.* X, 613 a; *Teet.* 176 a). Ver as obser-

homem igualmente divino:[131] eis o ideal que guia a ciência do *ethos*, levando-a a definir-se — a partir de Platão — como metafísica do Bem.

Na estrutura da ciência do *ethos* assim como a edificou a tradição clássica, sobrepõem-se, portanto e, de alguma maneira se interpenetram três estratos de racionalidade, definidos segundo a relação com três aspectos fundamentais da *praxis* humana que é o seu objeto: a) Em primeiro lugar, a relação entre as formas canônicas da racionalidade científica e a racionalidade estratificada no *ethos* histórico, que deve poder ser transposta no discurso da ciência. Postula-se portanto, primeiramente, uma homologia entre esses dois tipos de racionalidade. b) Em seguida a relação entre a universalidade do *ethos* que encontrou sua expressão numa razão universal[132] e a particularidade empírica da *praxis*, atestada no livre-arbítrio e nas condições psicológicas e circunstanciais do seu exercício. Postula-se aqui a possibilidade da transposição da *praxis* empírica numa *praxis* racional (ou sensata) que seria propriamente a *praxis* ética. c) Finalmente, a relação entre o discurso da ciência do *ethos* enquanto *theoría* da *praxis* (gen. subj.) e a própria *praxis* enquanto teórica ou racional. Postula-se aqui o caráter *prático* da ciência do *ethos* ou da *Ética*.

Vê-se, portanto, que o problema fundamental de uma ciência do *ethos* é o problema da Razão universal que ela é chamada a exprimir na sua tríplice relação com a existência empírica do indivíduo, com a existência histórica do *ethos* e com o fim da vida ética, a realização do homem na excelência ou *aretê* do seu ser verdadeiro. Essa Razão universal, o homem a encontra em si mesmo, nas regras que dão sensatez ao seu operar, e, fora de si, nas leis da Natureza. Que se trate de uma única e mesma Razão, eis o postulado necessário da nossa existência razoável e sensata no mundo e eis o ponto de partida da Ética como

vações de W. Jaeger sobre o motivo platônico da semelhança com Deus na recensão de uma obra de H. Merki in *Scripta minora*, II, pp. 469-474.

131. "Convivendo com o que é divino e ordenado o filósofo torna-se divino e ordenado quanto é possível ao homem" (*Rep.* VI, 500 c-d).

132. Essa razão universal se mostra *causal* enquanto *princípio* e *teleológica* enquanto *fim*, e a tarefa que se propõe a ciência do *ethos* é defini-la como efetivamente *universal*, transcendente à particularidade dos *éthoi* históricos e, por outro lado, capaz de dirigir eficazmente a *praxis* empírica.

ciência. É verdade que Aristóteles distingue o saber em *teórico, prático* e *poiético*, mas é uma mesma Razão, constituindo um único foco de saber racional que se propaga nessas três direções. A razão prática, por sua vez, conhece a partir de princípios como a razão teórica e é ordenada a produzir seu objeto como a razão poiética. Mas seus princípios são princípios do que deve ser, e a produção do seu objeto é imanente ao seu próprio movimento, como sua perfeição ou seu fim (*enérgeia*).[133]

Preservar a universalidade efetiva da razão prática em face das três instâncias do *natural* (a existência empírica do indivíduo no mundo), do *histórico* (o conteúdo do *ethos* de uma determinada tradição cultural) e do *pessoal* (a ação ética na singularidade da sua situação), eis a complexa tarefa teórica que se apresenta à ciência do *ethos*. Se a considerarmos tal como se constituiu na sua primeira aparição histórica, a Ética assegura a universalidade da razão prática, seja referindo-a, com Platão, à Idéia do Bem transcendente à natureza e à história, seja ordenando-a, com Aristóteles, ao bem concreto da *eudaimonía* como fim último da ação ética. Em ambos os casos, trata-se de uma universalidade *objetiva*, para a qual permanece válida a analogia *physis-ethos*: no primeiro caso, trata-se da *physis* produzida pelo Demiurgo segundo a razão do melhor e de acordo com o modelo ideal; no segundo caso, trata-se de *physis* como princípio do movimento (*arquè kinéseos*) que se oferece como modelo à constância e finalismo do *ethos*.[134] As éticas helenísticas permanecem voltadas para esse horizonte de uma universalidade objetiva da razão prática, seja ela buscada na *physis* estóica dotada de um *logos* universal imanente, seja na *hedoné* epicurista como aspiração universal de todo ser vivo.[135]

A sobrevivência da Ética antiga nos quadros da cultura teológica cristã e a conciliação da universalidade objetiva

133. Ver a descrição da razão prática por J. Ladrière, em *Éthique et Nature* apud C. Bruaire (dir.), *La morale: sagesse et salut*, Paris, Communio-Fayard, 1981, pp. 221-247 (aqui pp. 222-230). Ladrière caracteriza como "auto-implicação" (p. 227) a mediação operada pela ação entre a situação e a intenção (*visée*), ou entre a existência do agente e a medida da sua conformidade com sua essência ou seu fim.

134. *"ómoion ti tò éthos tê physei; he mèn physis tou aeì tò dè éthos tou pollákis"* (*Ret.* I 11, 1370 a 7).

135. Ver G. Reale, *Storia della filosofia antica* III, pp. 234-237 sobre a universalidade objetiva da *hedoné* nos fundamentos da Ética epicurista.

da razão prática com a rigorosa teonomia da moral bíblica formam um capítulo extremamente rico e complexo da história da Ética ocidental,[136] mas que somente pôde ser escrito em virtude da integração do exemplarismo platônico na doutrina bíblica do Deus criador.[137]

A profunda transformação dos fundamentos conceptuais da ciência do *ethos* que acompanha o advento da razão moderna tem seu indício mais significativo na *morale par provision* de Descartes, com a qual se pressupõe a incongruência ou a não-homologia entre o *ethos* histórico e a nova razão científica. A sabedoria cartesiana prevê uma moral que seja a copa da árvore da ciência, a "moral mais elevada", que o Filósofo deixou apenas em esboço.[138] Mas a sombra do projeto cartesiano estende-se sobre toda a trajetória da Ética moderna, na qual a universalidade da razão prática modela-se sobre a universalidade da razão teórica ou científica que é, segundo o paradigma cartesiano, uma razão *poiética* ou construtiva, procedendo *more geometrico*.[139] Em suma, a universalidade da razão prática passa a ser uma universalidade *pura*, vem a ser, atributo das estruturas cognoscitivas do sujeito construtor da ciência. Assim se apresenta, como é sabido, a extensão ao domínio da razão prática da revolução copernicana de Kant no sistema do conhecimento. Dessa radical reviravolta do

136. Ver, por exemplo, sobre a assimilação do eudaimonismo aristotélico por Sto. Tomás de Aquino, o artigo citado supra, II, nota 76. Ver ainda E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1944, pp. 304-344.

137. *Summa Theol.* 1a 2ae. q. 91 a.2 c. Donde a possibilidade de se definir a lei natural como *participatio legis aeternae in rationali criatura*. Ver ainda H. Schweizer, *Zur Logik des Praxis: die geschichtlichen Implikationen und die hermeneutische Reichweite der praktischen Philosophie des Aristoteles*, Friburgo-Munique, Alber, 1971, pp. 11-31.

138. *Discours de la Méthode* III p. Sobre a moral de Descartes ver a síntese de G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, I, pp. 395-415. Ver ainda Sônia M. Viegas Andrade, "De Descartes a Hegel: destino da moral provisória" in *Síntese* 10 (1977): 45-60.

139. A distinção aristotélica entre *praxis* e *poiesis* tende aqui a atenuar-se. Um retorno à *praxis* aristotélica, independentemente do seu significado sistemático em Aristóteles, é preconizado pelo chamado "neo-aristotelismo". Ver H. Schnädelbach, *Was ist Neoaristotelismus?* apud W. Kuhlmann (org.), *Moralität und Sittlichkeit: das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, pp. 38-63.

estatuto clássico da universalidade da razão prática resulta o modelo de uma ética do *dever* estritamente formalista e que se mostra, segundo H. G. Gadamer, como um dos dois caminhos possíveis de saída do dilema com o qual se defronta a Ética filosófica, entre a universalidade da reflexão e a singularidade concreta da ação moral; o outro caminho seria a ética aristotélica das virtudes.[140] Na verdade, a ética pós-kantiana não é senão um longo esforço para se encontrar um conteúdo adequado à forma universal do dever-ser (*Sollen*), tal como Kant a definira como estrutura *a priori* da razão prática. A distinção hegeliana entre "moralidade" (*Moralitat*) e "eticidade" (*Sittlichkeit*) alcança, nesse contexto, uma significação exemplar, na medida em que tenta a superação do formalismo pela recuperação da racionalidade objetiva do *ethos*.[141] Será em torno do estatuto de racionalidade da *Sittlichkeit* hegeliana que irão travar-se as grandes discussões contemporâneas sobre a possibilidade e o objeto de uma Ética filosófica.[142] Assim, a tentativa recente de retomada da exigência kantiana da universalidade formal da razão prática por meio de uma "ética discursiva" (*Diskursethik*),[143] fundada na "racionalidade comunicativa",[144] busca definir-se precipuamente em face da crítica hegeliana ao formalismo abstrato da moral kantiana.[145] A idéia de uma "ética discursiva" tenta, pois, unir a racionalidade formal do discurso argumentativo e a racionalidade histórica do "mundo da vida" (*Lebens-*

140. H. G. Gadamer, *Ueber die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, op. cit., p. 181.

141. Na estrutura dialética do Espírito objetivo, a *Sittlichkeit* é o momento da singularidade concreta que suprassume a particularidade da Moralidade e a universalidade abstrata do Direito.

142. Ver R. Bubner, *Moralität und Sittlichkeit: die Herkunft eines Gegensatzes*, apud *Moralität und Sittlichkeit*, op. cit., pp. 64-84.

143. Ver, no volume *Moralität und Sittlichkeit*, a contribuição de J. Habermas com o mesmo título e com o subtítulo: *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf Diskursethik zu?* (op. cit., pp. 16-37). Diz Habermas: "A ética discursiva assume a intenção fundamental de Hegel para resolvê-la com meios kantianos" (p. 22). Ver ainda Karl-Otto Apel, *Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit "aufgehoben" werden?* (ibidem, pp. 217-264).

144. Sobre este conceito ver X. Herrero, "Racionalidade comunicativa e modernidade" in *Síntese* 37 (1986): 13-32.

145. Ver J. Habermas, *Moralität und Sittlichkeit*, art. cit., pp. 24-31.

welt).[145a] Nesse mundo está presente, de fato, o *ethos* longamente sedimentado da sociedade ocidental.[146] Ele é portador do conteúdo de certos "direitos fundamentais" na forma de uma "razão realizada" que oferece o terreno para a discussão em torno da universalidade formal de certas normas éticas: aquelas que, na expressão de K.-O. Apel, constituem problemas do "mundo da vida" capazes de se tornarem objeto de um discurso argumentativo e, portanto, de se mostrarem como conteúdo de uma ética da responsabilidade solidária dos argumentadores.[147]

O destino da ciência do *ethos* segundo a tradição clássica, ou da Ética filosófica na cultura contemporânea, parece, assim, ligado à possibilidade de se levar a cabo a síntese entre a "moralidade" kantiana e a "eticidade" hegeliana ou ainda, conforme o propósito de Hegel, à possibilidade da suprassunção dialética da universalidade abstrata da razão prática na universalidade concreta do *ethos* histórico. Na ética clássica, tal possibilidade fundava-se na analogia entre a *physis* e o *ethos*, o que permitia o estabelecimento de estruturas conceptuais homólogas entre a *physikè epistéme e a ethikè epistéme*, seja pela univocidade na concepção da *physis* como *téchne* (Platão), seja pela proporcionalidade na concepção da *physis* como "princípio do movimento" (Aristóteles). A ruptura da analogia entre *physis* e *ethos* na ciência pós-galileiana, consagrada pela cisão kantiana entre Razão pura teórica e Razão pura prática, inclinou a reflexão ética a fundar a universalidade do *ethos*, seja no *topos* inteligível da própria História, concebida aristotelicamente como *entelécheia* que tem em si mesma seu princípio de movimento e o seu fim, seja no *medium* da linguagem como estrutura de comunicação racional e, portanto, universal. Mas a ambição da Ética discursiva de propor uma fundamentação última para as normas éticas apoiada na virtualidade consensual do discurso argumentativo é contestada seja pelo recurso a uma ética da prudência ou do senso comum limitada ao *ethos* do cotidia-

145a. Sobre este conceito, de origem huserliana, no contexto da teoria da ação comunicativa, ver X. Herrero, *Racionalidade comunicativa e modernidade*, art. cit., pp. 20-21.

146. Ver J. Habermas, *Moralität und Sittlichkeit*, art. cit., p. 29; K. O. Apel, art. cit., p. 232.

147. Karl-Otto Apel, art. cit., p. 227.

no,[148] seja pela redução dos problemas éticos a problemas de linguagem ou de Metaética.[149] Desta sorte, é a própria possibilidade de uma teoria do *ethos* ou de uma Ética filosófica, tal como se constituiu a partir dos tempos socráticos, que se vê posta em dúvida, ou é a própria significação dessa forma de saber, integrada há vinte e cinco séculos na tradição espiritual do Ocidente, que se vê obscurecida.[150]

No entanto, parece difícil admitir que uma teoria do *ethos* no sentido filosófico da sua justificação ou fundamentação racional (*Begründung*) possa desaparecer do horizonte cultural da nossa civilização, a menos que desapareça a própria filosofia e a civilização venha a mudar de alma e de destino.[151] O problema de um discurso universal da sensatez (ou da racionalidade prática) da conduta humana permanece como tarefa indeclinável do pensar enquanto responsabilidade histórica. Essa responsabilidade, assumida efetivamente no exercício da reflexão filosófica, impõe-se a partir do momento — vivido pela civilização ocidental no século V a.C. — em que o conflito dos *ethoi* particulares e a violência simbólica (e física) na relação de indivíduos e comunidades entre si podem ser considerados abolidos em princípio na perspectiva de uma satisfação razoável e, portanto, universal das necessidades e desejos sob a regra da justiça.[152] Ao nível desse tipo de satisfação, que se torna uma possibilidade histórica no seio de uma civilização que se organiza como "civilização do universal" (por

148. Ver, a propósito, W. Kuhlmann, *Moralität und Sittlichkeit: ist die Idee einer letzbegründeten normativen Ethik überhaupt sinnvoll?* apud *Moralität und Sittlichkeit*, op. cit., pp. 194-216.

149. Sobre a Metaética ver o artigo de Kai Nielsen, *Ethics, Problems of*... apud *Encyclopaedia of Philosophy* (Ed. P. Edwards), Macmillan, ed. 1972, pp. 117-134.

150. A "teoria da praxis", segundo esta tradição, é também uma "teoria prática", ou seja, um conhecimento diretriz da ação. Por outro lado, a tentativa de se substituir a Ética filosófica por uma "ciência dos costumes" de caráter empírico (E. Durkheim) inspirada na Etnologia, Antropologia cultural e Sociologia acompanha a crise da Ética filosófica. E, bem assim, o intento de se construir uma ética a partir dos resultados das ciências da natureza. Ver infra, cap. V.

151. O tema que se tornou clássico desde os primeiros tempos pós-hegelianos pode e deve ser transposto para o tema do fim da Ética como filosofia. Não é, sem dúvida, por acaso, que nos autores pregoeiros do fim da filosofia se faça visível um vigoroso renascimento do espírito sofístico.

152. Ver E. Weil, *Philosophie morale*, pp. 207-209.

exemplo, nas suas estruturas jurídicas e políticas), a Ética se constitui como justificação e fundamentação (teoria), bem como prescrição e regulação (*praxis*) da vida, segundo razões de viver que são universais (válidas para todo homem como ser racional) ou da "vida segundo o bem" (*eu zên*) na expressão de Aristóteles.[153] Nesse sentido, não será temerário afirmar que o fim da Ética filosófica (ou a confissão da sua inviabilidade teórica) assinalará o fim do projeto histórico de uma "civilização do universal", vem a ser, de uma civilização que se propõe construir estruturas de reconhecimento dentro das quais o consenso entre indivíduos e grupos seja possível como consenso racional e livre.[154]

A estrutura da ciência do *ethos* pode ser, assim, definida como articulação da exposição discursiva que tem por objeto o movimento lógico do universal que se autodetermina como conceito da *praxis* humana propriamente dita, ou seja, ordenada ao fim da sua própria perfeição (*enérgeia*) ou da sua bondade (*aretê*).[155]

153. Sobre os fundamentos antropológicos da Ética aristotélica ver infra cap. III, 1. A inflexão antropológica torna possível, para Aristóteles, a ética como "ciência prática". Ver as páginas luminosas de Kurt von Fritz, *Aristoteles anthropologische Ethik*, apud *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlim, De Gruyter, 1971, pp. 273-313.

154. Os utopistas de todo matiz partem da violência existente, sobretudo institucionalizada, para acusar a hipocrisia ideológica de uma "civilização do universal" e de uma ética universalista nas atuais condições socioeconômicas da humanidade. Mas se esquecem de que a violência só pode ser pensada e denunciada a partir do horizonte desse projeto civilizatório e dessa ética. Para o homem finito, ser de carência e desejo, a supressão total da violência, nas condições do tempo e da história, só é pensável a partir de uma violência radical e final: *summum jus, summa injuria*. Na sociedade absolutamente igualitária, não haveria consenso porque não haveria diferença e, portanto, liberdade; não haveria ética porque não poderia haver virtude. A violência teria desaparecido no seu próprio paroxismo, ao suprimir o homem como ser capaz de persuasão e como ser livre. Então teria cessado igualmente a humanidade histórica. Subsistiria, quem sabe, o rebanho humano talvez satisfeito com as gordas pastagens que lhe seriam oferecidas. A vida seria vivida, mas não haveria nenhuma *razão* de viver.

155. "Autodeterminação do universal" pode soar como a fórmula mesma dessa proposição idealista que inverte sujeito e predicado segundo a conhecida crítica de Marx. A *praxis* empírica é que determina o universal abstrato, proclama o materialista. Trata-se aqui, no entanto, de um caso flagrante de *apaideusía* filosófica. "De-

A ciência do *ethos* repousa, portanto, sobre a estrutura lógica fundamental que expõe a relação entre o *ethos* e a *praxis* como movimento dialético de autodeterminação do universal, ou como passagem logicamente articulada do *ethos* como costume à ação ética pela mediação do *ethos* como hábito (*hexis*). No *ethos* estão presentes os fins da ação ética, mas esses fins não alcançarão efetividade real senão enquanto realizados na ação como perfeição ou *areté* do sujeito ético:[156] o universal abstrato do *ethos* se autodetermina como universal concreto da *praxis* nesse movimento circular característico da realização da liberdade que a descrição fenomenológica identificou no conteúdo semântico da linguagem do *ethos*.[157] Nesse sentido, a estrutura da ciência do *ethos* não é mais do que a estrutura do espaço lógico no qual as dimensões do sujeito ético, da comunidade ética e do mundo ético objetivo determinam a singularidade da ação ética ou designam as dimensões lógicas da *praxis* no seu acontecer histórico. Em cada uma dessas dimensões, o universal está presente como movimento do

terminação" é um momento lógico da estrutura inteligível que suporta o discurso da ciência. Toda "determinação" é passagem lógica — ou dialética — do universal ao particular e do particular ao singular que se determina então não como o indivíduo empírico, mas como o universal concreto. Trata-se, pois, de um movimento de estrutura circular ou de uma circulação lógica do universal que se autodetermina nos seus momentos constitutivos de inteligibilidade. Expor esses momentos na sua essencialidade é tarefa da ciência da Lógica. A *praxis* humana, enquanto *praxis* ética é, por sua vez, o paradigma privilegiado desse movimento na ordem da história efetiva, exatamente na medida em que é o movimento da liberdade que se realiza. Ora, liberdade é autodeterminação e tem, portanto, no conceito o seu *analogatum princeps:* ver B. Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden, Brill, 1968, c. 3 (pp. 382-514). Nos parágrafos introdutórios da sua *Filosofia do Direito* (que é, como Filosofia do espírito objetivo, a sua versão da ciência do *ethos*), Hegel expõe com vigor e profundidade até hoje inigualados essa estrutura fundamental da Ética. (Ver *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 1-28). Um comentário magistral desses parágrafos encontra-se em Adriaan Peperzak, *Zur Hegelschen Ethik*, apud D. Henrich, R. P. Horstmann (orgs.), *Hegels Philosophie des Rechts: die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 103-131.

156. Daqui a definição lapidar de Sto. Tomás de Aquino, comentando Aristóteles: *Subjectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem* (*In Im. Ethic.* lec. 1, n. 3). Sobre a teleologia da *praxis* em Aristóteles, ver K. von Fritz, op. cit., pp. 293-296.

157. Ver supra, cap. I, nota 19.

autodeterminar-se da ação ética enquanto ação virtuosa ou universalidade concreta do *ethos*: nela, o *ethos é existência ética* e, como tal, é real e histórico.

No *sujeito ético* que é, segundo a expressão de Sto. Tomás, *homo prout est voluntarie agens propter finem*,[158] o universal que se autodetermina em ordem à *praxis* manifesta-se como conhecimento e liberdade na sua inter-relação dialética;[159] ele se particulariza como deliberação (*boúlesis*) e escolha (*proairesis*) e se singulariza ou se determina como universal concreto na *consciência moral* (*suneidesis*).

Na *comunidade ética*, o universal se constitui como universal do reconhecimento e do consenso que se particulariza no *ethos* histórico ou na tradição ética como espaço de participação e comunicação (educação e vida éticas) e se singulariza na *consciência moral social* (eticidade propriamente dita) que é o universal concreto da existência da comunidade ética.

Finalmente, no *mundo ético objetivo* ou no universo simbólico do *ethos* — que existe efetivamente no *medium* da linguagem como estrutura ou sistema —, o universal se manifesta na inter-relação dialética do *fim* (*conhecimento*) e do *bem* (liberdade), constituindo o princípio universal do agir ético. Ele se particulariza no *ethos* histórico ou na tradição ética como universo simbólico de representações e valores (cultura ética) e se singulariza como expressão normativa (normas, leis, direito): é esse o universal concreto do mundo ético que existe efetivamente no mundo político.[160]

158. Segundo Aristóteles, no lugar comentado por Sto. Tomás (*Et. Nic.* I, 2, 1094 a 18-20), o caráter teleológico da *praxis* implica a intenção de um fim que seja o "bem mais excelente" (*tagathòn kaì tò áriston*). Esse movimento da *praxis* só pode ser pensado nos quadros de uma dialética do universal.

159. Enquanto ser inteligente e livre, o homem é "princípio das ações" (*arquè tôn práxeôn, Et. Nic.* III, 2, 1112 b, 32) no sentido da sua autodeterminação, ou é *autárques* (*Et. Nic.* I, 5, 1097 b, 14) na medida em que é capaz de *eudaimonia*.

160. *Et. Nic.* I, 2, 1093 b, 29-30. O universal concreto do mundo ético é o mundo político. Com efeito, a ciência do *ethos* torna-se possibilidade histórica a partir do momento em que a sociedade política impõe-se como forma superior da comunidade ética. A separação moderna entre Ética e Política é prenúncio e efeito da crise da Ética e encontra sua consagração teórica na separação kantiana entre Razão pura prática e eticidade concreta.

Eis, pois, como pode ser esquematizada a estrutura conceptual básica da Ética filosófica enquanto ciência do *ethos*:

Universal abstrato

Sujeito	Comunidade	Mundo ético
(Conhecimento Liberdade)	(Reconhecimento Consenso)	(Fim Bem)

Particular

Sujeito	Comunidade	Mundo ético
(Deliberação Escolha)	(Educação ética Participação)	(Tradição Cultura ética)

Singular (Universal concreto)

Sujeito	Comunidade	Mundo ético
(Consciência moral)	(Consciência cívica)	(Normas e Leis Direito)

Existência ética
(Organismo das virtudes)

A estrutura conceptual básica da ciência do *ethos* é, nessa perspectiva, a explicitação da *idéia de liberdade* assim como se manifesta historicamente, ou seja, como *ethos*. Com efeito, a idéia de liberdade é o núcleo inteligível do *ethos* e a sua exposição é a expansão discursiva desse núcleo ou a transcrição da realidade histórica do *ethos* na necessidade inteligível da *episthéme*.[161] A idéia da liberdade, embora tenha a sua figura histórica na liberdade de um ser finito, não é pensável senão no movimento infinito da sua autodeterminação, vem a ser, como o universal que se autodetermina. Infinito ou universal significa, aqui, a perfeita identidade da liberdade consigo mesma no mo-

161. Nesse sentido, o *ethos* histórico apresenta-se como a "figura" (*Gestalt*) do conceito explicitado no discurso da Ética, conforme a terminologia de Hegel (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 32). A existência ética é uma *existência em situação* e as relações entre *ethos* e *physis* se estabelecem nesse nível pela mediação da corporalidade, como mostrou J. Ladrière, *Éthique et Nature*, art. cit., pp. 230-243.

vimento do seu autodeterminar-se. Ou ainda: nenhum sentido pode ser descoberto na liberdade senão a partir da própria liberdade.[162] Esse o fundamento conceptual último de uma ciência do *ethos*. A descoberta desse fundamento constitui um evento histórico-especulativo "principial" (no sentido de *arqué* ou princípio explicativo de uma civilização) na história do Ocidente. Ele designa, em suma, a transcrição teórica da experiência grega da liberdade no momento em que conflitos sociais, políticos e culturais rompem a bela unidade do *ethos* e põem à mostra o seu núcleo: a liberdade agora exposta ao sol da Razão na frágil trajetória dos destinos individuais.[163] Quando a individualidade livre emerge da ruptura da eticidade substancial, o *ethos* vê esvair-se sua força unificadora e ordenadora: nasce a Ética.[164]

162. Ver infra, cap. III. Analogamente a moral, como discurso verdadeiro, não se compreende, diz Eric Weil, senão a partir de si mesma e é, como tal, fundada sobre um infinito (ver *Philosophie morale*, pp. 214-215); vem a ser, sobre sua infinita auto-reflexividade: "Um discurso que não tem limite porque nenhum outro discurso coerente existe fora dele, que compreende mesmo aquele que o refuta e aquele que, por uma escolha primeira, coloca-se fora dele...".

163. Ver G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (*Werke*, Ed. Moldenhauer-Michel, vol. 18, pp. 176-179).

164. No início, pois, da história da Ética, a liberdade, surgindo da ruptura do *ethos*, se submete à regra da razão ou a Ética se constitui sobre um fundamento racional. No termo presumido dessa história — na idade do niilismo que estamos vivendo —, a liberdade não se apóia senão sobre a ficção de si mesma ou sobre a ilusão delirante do *tout est permis*. A possibilidade de uma ética não-metafísica ou de uma ética que, tendo vindo depois do "fim da metafísica" no sentido heideggeriano, viria como "antes" de uma metafísica que não virá mais — como traço evanescente de uma nova *morale par provision* — desenha-se nesse contexto. Ver Jean-Luc Marion, *Une nouvelle morale provisoire*, apud *La Morale, sagesse et salut*, op. cit., pp. 125-141.

ARISTOTELIS
STAGYRITAE ETHICO-
RVM Lib. x cũ Auer. cordubẽn. exa-
ctiſs. commentarijs. Item & eiuſdem
Ariſto. POLITICORVM Libri VIII. ac
OECONOMICORVM Lib. II. Leonardo
Aretino interprete. Quos omnes,
ſi ad unguem inſpexeris, eos
priſtino candori re-
ſtitutos com-
peries.

LVGD. APVD IACOBVM
GIVNCTAM. M. D. XLII.

Frontispício da edição da *Ética de Nicômaco*, da *Política* e do [*Econômico*] *de Aristóteles*, na tradução latina de Leonardo Bruni d'Arezzo (Aretino), Lião, *apud* Jacobum Giunctam, 1542. Com os comentários de Averróis à *Ética* (tradução latina conhecida como *translatio hispanica*) e do Aretino ao *Econômico*.

(Cortesia da Biblioteca do Centro de Estudos Superiores de Filosofia e Teologia da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, MG.)

Capítulo Terceiro

ÉTICA E RAZÃO

"...*tà d'anakaia kaì chrésima tôn kalôn éneka*"
Aristóteles, *Pol.* VII, 13, 1333 a 36-37

1. TEORIA DA *PRAXIS*

A nascente ciência do *ethos*, ou Ética, viu-se face a face, na Grécia, com um problema epistemológico original, cuja discussão vem acompanhando seus passos até nossos dias e renasce no florescimento contemporâneo das "teorias da ação" (*Handlungstheorie*). Com efeito, situado entre a *episthême* teórica e a *téchne*, o discurso que Aristóteles denominou *ethikòs lógos*[1] pretende, por um lado, gozar do estatuto de uma verdadeira ciência e, de outro, não voltar-se, como a *theoría*, para a contemplação dos seres, mas, como a *téchne*, para a produção e ordenação das ações. Entre a *theoría* e a *téchne*, a ciência do *ethos* deverá encontrar seu lugar epistemológico a partir do qual seja capaz de discorrer demonstrativamente sobre seu objeto, vem a ser, constituir-se como teoria da *praxis*. Com efeito, na *praxis*, o *ethos* tem sua realidade concreta como termo singular entre a universalidade do costume e a particularidade do hábito (*héxis*).[2] No entanto, essa concretude do *ethos* tem como componentes fundamentais um conhecimento que é imanente à própria *praxis* e um poder de autodeterminação que constitui o sujeito na sua autonomia e o torna causa

1. *Pol.* III, 6, 1282 b 20.
2. Ver supra, cap. I, n. 62.

de si mesmo: *liber causa sui.*[3] Na dupla leitura possível de *causa* manifesta-se neste axioma a original identidade de causalidade formal e de causalidade eficiente na qual irá manifestar-se o núcleo conceptual mais profundo da ciência do *ethos* ou a conceptualidade original da *praxis*. Lendo-se *causa* como ablativo de modo,[4] o sujeito livre é em razão de si mesmo e a *praxis* desdobra a dimensão da sua causalidade formal com o "dar razão" de si mesma: esse o caminho seguido pela Ética clássica. Lendo-se *causa* como nominativo, o sujeito livre é autodeterminação de si mesmo e a *praxis* desdobra a dimensão da sua causalidade eficiente como auto-realização do sujeito: essa a direção predominante na Ética cristã-moderna.

Há pois, aqui, um entrelaçamento de conhecimento e ação numa identidade na diferença que confere à estrutura da *praxis* a natureza do movimento dialético por excelência, onde a imanência recíproca do conteúdo e da forma assegura a plenitude do ato como perfeição ou *enérgeia.*[5]

Como foi longamente estudado no capítulo anterior,[6] o propósito de uma ciência do *ethos,* tal como se tentou constituir nos séculos V-IV a.C., teve como alvo transpor a dimensão do conhecimento imanente à *praxis* — sua forma — num tipo de saber que pudesse pretender ao rigor demonstrativo do *logos* da natureza e à eficácia operativa do *logos* da técnica. No caso de se elevar a esse nível da *episthéme*, a *praxis* viria a participar da necessidade racional da ciência e da eficácia operacional da técnica. Foi esse, como é sabido, o campo da discussão entre os Sofistas e Sócrates, da qual teve origem a teoria socrática da virtude-ciência.[7]

3. Aristóteles, *Met.* I, 982 b 26; Sto. Tomás de Aquino, *Summa C. Gentiles,* II, c. 48. Ver J. Finance, *Existence et Liberté,* Lyon, Vitte, 1955, p. 7, n. 4. Para uma reflexão metafísica sobre o problema, ver S. Breton, "Rèflexions sur la Causa sui" in *Rev. Sc. Phil. Théol.*, 70 (1986): 349-364.

4. A expressão grega é: *eleútheros autou éneka,* p. ex. Arist. *Met.,* loc. cit. Sobre o sentido de *ou éneka,* "em razão de", em Aristóteles, ver W. C. K. Guthrie, *A history of Greek Philosophy,* VI, p. 86, n. 2 (Cambridge, 1981).

5. A *práxis* na sua realização mais alta, ou seja, a beatitude ou *eudaimonía* é, por excelência, *enérgeia.* Ver *Et. Nic.*, VII, 12, 1153 a 16; 1169 b 29; ver supra, cap. II, n. 45 e I. Düring, *Aristoteles,* pp. 409-473.

6. Ver supra, cap. II, 3.

7. Sobre a interpretação da doutrina da virtude-ciência no contexto da reflexão socrática sobre a *praxis* ver F. Adorno, *Intro-*

No entanto, a primazia do saber codificado no *logos* científico ou técnico tende a submeter a *praxis* à necessidade do discurso racional ou às condições reguladoras da norma técnica o que, na mesma medida, limita a possibilidade do seu autodeterminar-se como *praxis* livre. A necessidade da demonstração ou a constrição do modelo técnico teriam ocupado o espaço de contingência da liberdade.

Assim, uma teoria da *praxis* se, de um lado, apresenta-se como passo inicial necessário de uma ciência do *ethos* parece, de outro, envolver-se numa *contradictio in terminis* [8] na medida em que, elevado ao nível da teoria, o conhecimento prático tende a suprimir a essencial indeterminação da *praxis* ou a raiz da sua liberdade, vem a ser, a própria *praxis*. Como teoria da *praxis* (genitivo subjetivo) ou teoria prática, a teoria submeteria a *praxis* à necessidade do seu discurso. Limitando-se à teoria reivindicada pela *praxis* (gen. objetivo), a teoria seria apenas a descrição das modalidades de racionalidade empírica do agir, abandonando assim a intenção normativa que presidiu ao nascimento da ciência do *ethos*.

A essa, que poderia ser denominada a *aporia* fundamental de uma ciência da *praxis*, está subjacente a experiência histórica decisiva que marca as origens da civilização do Ocidente e da qual esta irá receber um dos seus traços mais profundos e, igualmente, um dos seus proble-

duzione a Socrate, 3ª ed., Roma-Bari, Laterza, 1978, pp. 103-132. A transposição socrática do preceito délfico *Gnōthi sautón* abre, na compacta solidez do *ethos* histórico contra a qual se dirigiam as armas críticas dos Sofistas, o espaço da *moralidade* — para usar uma terminologia hegeliana — no qual o agir ético poderá articular-se como dialética da razão e da liberdade interior. Ver, a propósito, Vittorio Hösle, *Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte und paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, op. cit., pp. 304-314. A análise hegeliana do ensinamento socrático é a mais brilhante exposição do advento da razão reflexiva no terreno do *ethos histórico;* ver G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, 1, B (*Werke*, red. Moldenhauer-Michel, vol. 18, pp. 445-447; 468-473). Ver igualmente as reflexões profundas de R. Bubner sobre o problema da Sofística em *Handlung, Sprache, Vernunft*, op. cit., pp. 112-121. Para uma interpretação diferente do advento da "moralidade" ver o cap. IV "La nascita del moralismo", de A. Magris. *L'idea di destino nel pensiero antico*, op. cit., I, pp. 247-369.

8. Sobre as dificuldades de formulação de uma *teoria da praxis* ver P. Baumann, *Wie ist praktische Philosophie möglich?* apud *Einführung in die praktische Philosophie*, Stuttgart-Bad, Canstatt, Frommann-Holgboog, 1977, pp. 11ss.

mas mais desafiadores. Trata-se justamente do problema cuja solução tem sido tentada através da longa sucessão dos sistemas éticos. Referimo-nos à experiência grega da descoberta do *logos* científico ou da Razão demonstrativa e ao problema da sua extensão ao domínio da *praxis* humana. Vitoriosa em todos os campos que se abrem à experiência do homem, ordenando-os segundo a necessidade lógica do seu procedimento discursivo, a Razão parece, no entanto, encontrar um obstáculo intransponível na radical indeterminação que caracteriza o agir humano como agir livre. A *aporia* de uma ciência da *praxis* parece tanto mais desconcertante quanto as outras duas formas da atividade humana, o próprio conhecimento e o fazer técnico submetem-se docilmente às normas da razão: a *theoria* e a *téchne* tornam-se paradigmas do *logos* na sua virtude demonstrativa e reguladora.

Como, pois, formular uma razão da *praxis* apta a guiar a própria *praxis* pelos caminhos de um procedimento racional? Na aparente impossibilidade de adequar a lógica imanente da ação à lógica codificada da Razão, a civilização que se edificou sobre a experiência grega do *logos* e que hoje conhece sua expansão maior e, talvez, a sua crise mais profunda, vem tentando mil caminhos — pedagógicos, científicos, técnicos, políticos — para submeter a primeira à segunda e, assim incorporar de vez a *praxis* ao projeto grandioso de racionalização do homem e do seu mundo.

Paralelamente, e muitas vezes em oposição a esse imenso esforço para adequar a razão ética à razão científica, a civilização da Razão assiste, ao longo da sua história, a um outro tenaz e sempre recomeçado esforço para assegurar a autonomia de uma ciência do *ethos*, vem a ser, para conciliar razão ética e razão demonstrativa, mas de tal sorte que a racionalidade original da *praxis* se reencontre no plano de um saber que assegure ao agir ético o seu exercício como manifestação mais alta e como fruto amadurecido da liberdade. A Ética em suma, pois dela se trata, propõe-se, sem renunciar aos cânones do *logos* demonstrativo, operar a transposição do *ethos* vivido no *ethos* pensado, integrando assim a *praxis* no grande desígnio histórico da civilização da Razão.

Vê-se, porém, que justamente o lugar epistemológico e a própria possibilidade lógica da Ética, tal como a concebeu a tradição clássica, tornam-se alvo de uma crítica generalizada no universo intelectual da nossa civilização. O co-

nhecimento normativo da ação não é mais situado na esfera ética, mas transferido para o terreno do saber técnico aplicado à organização da sociedade: o domínio das tecnoestruturas estende-se das coisas aos grupos e aos indivíduos. Depois de submetido à pressão de suspeitas ideológicas de inspiração tão diversa quanto as que procedem de Marx e de Nietzsche, e de sofrer as desconstruções psicanalíticas e behavioristas (sem falar da relativização metodológica operada sobre os conceitos éticos pelas ciências da cultura), o lugar epistemológico da Ética é investido nos seus fundamentos por aquelas correntes da filosofia analítica que aceitaram o veredicto do primeiro Wittgenstein sobre a impossibilidade de uma Ética racional[9] ou declararam insolúvel a questão lógica da passagem do ser ao dever-ser.[10] É permitido pensar, no entanto, que o problema de uma Ética racional ou de uma ciência do *ethos* permanece o desafio teórico talvez mais grave enfrentado por uma civilização da Razão. E tal desafio não será efetivamente vencido se não se tentar encontrar a articulação lógica original que una razão e liberdade na estrutura do agir ético ou, em outras palavras, se não se alcançar formular, de maneira adequada, uma teoria da *praxis*.

A equivalência entre *praxis* e agir ético se apresenta, com efeito, implicada nas características originais com que o fenômeno da *praxis* se apresenta na experiência. Uma teoria da *praxis* será, pois, constitutivamente uma teoria do agir ético, pois toda *praxis* refere-se necessariamente a um horizonte último de eticidade. Desta sorte a teoria da *praxis* dificilmente poderia ser elaborada apenas como um limiar propedêutico à Ética.[11] Com efeito, o saber ima-

9. L. Wittgenstein, *Tractactus logico-philosophicus*, 6.42; 6.421.

10. Além do artigo de Kai Nielsen cit. supra, cap. II, nota 142, ver W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, Macmillan, 1970 (tr. esp., Madri, Alianza, 1974) e a clara exposição de U. Scarpelli, *Etica, linguaggio e ragione*, apud *Etica senza verità*, Milão, Il Mulino, 1982, pp. 49-72, e F. Rücken, *Allgemeine Ethik* (*Grundkurs Philosophie*, 4), Stuttgart, Kohlhammer, 1983, pp. 29-66. Ver igualmente o estudo exaustivo de M. Santos Camacho, *Ética y Filosofía Analítica*, EUNSR, Pamplona, 1975.

11. Essa a posição de M. Riedel, *Handlungstheorie als ethische Grunddisziplin*, apud H. Lenk (ed.), *Handlungstheorien interdisziplinär* II, 1, Munique, 1978, pp. 139-159, cit. por O. Höffe, *Philosophische Handlungstheorien als Ethik*, apud H. Poser (ed.), *Philosophische Probleme der Handlungstheorien*, Friburgo-Munique, Alber, 1982, pp. 233-261 (aqui, p. 234).

nente à *praxis* é, por essência, normativo do seu exercício.[12] Vale dizer que o saber prático orienta teleologicamente o campo teórico da escolha, de sorte que uma descrição da ação como fato ou evento neutro ou indiferente é manifestamente inexeqüível: a ação compreende necessariamente em si o momento da sua auto-avaliação, a referência constitutiva e conhecida como tal a um valor escolhido ou recusado. A filosofia analítica da *praxis* distingue vários níveis de análise da linguagem da ação e enumera notadamente a sucessão dos níveis *descritivo*, *ascritivo* e *prescritivo*[13] que aponta para o envolvimento sempre mais profundo do sujeito no exercício do seu agir. Mas essa sucessão de níveis de análise refere-se a um núcleo originário, a partir do qual a *praxis* é pensável geneticamente como tensão entre os pólos do conhecer e do querer. Tal tensão é, por sua vez, permanentemente superada no próprio exercício da *praxis*, no qual tem lugar uma causação recíproca entre razão e liberdade e no qual a *praxis* se apresenta, finalmente, na sua totalidade estrutural como *actus humanus*.[14]

2. ORIGENS HISTÓRICAS DA TEORIA DA *PRAXIS*

A reflexão ética no Ocidente inaugurou-se com um prodigioso esforço de pensamento — em Platão e Aristóteles — para captar conceptualmente esse núcleo original inteligível da *praxis* ou para construir, abrangendo toda a complexidade do seu objeto, uma lógica da *praxis* ou o que modernamente se denominou uma teoria da ação e que freqüentemente, sobretudo na sua versão analítica, não atinge a inteligibilidade mais profunda da própria ação. Tanto a concepção platônica quanto a aristotélica pressupõem as peculiaridades semânticas do termo *praxis*, cuja significa-

12. A analogia entre a *praxis* e a *téchne* ilustra este aspecto do conhecimento prático, segundo a observação de Aristóteles: "O que nos é forçoso fazer para aprender, só o aprendemos fazendo" (*Et. Nic.* II, 1, 1103 a 31-32). O fazer gera o saber, o saber é normativo do fazer. Assim, igualmente, para o agir virtuoso (ibidem, a34-b 2).

13. Sobre essa terminologia usada na recente filosofia moral de inspiração lingüístico-analítica, ver W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, ch. V e VI.

14. Ver Tomás de Aquino, *De Virt. in comm.* q. un., art. 4, c. A teleologia imanente ao ato implica a obrigatoriedade do fim.

ção primordial diz respeito de um lado ao ato do sujeito, ao seu realizar-se na ação e pela ação e, de outro, à perfeição ou excelência que o ato tem em si mesmo.[15] No caso da *praxis*, com efeito, a perfeição (*perfectum*, o que é realizado) refere-se primeiramente ao ato e não a um produto do ato como no caso do fazer (*poiein*): a manifestação do ato no efeito que dele resulta é como a efusão da sua plenitude e não o complemento de uma indigência ou a satisfação de uma carência.[16] É necessário ter presente esse substrato semântico para se compreender plenamente as concepções platônica e aristotélica da *praxis*.

A concepção platônica da *praxis* tem sido obscurecida pelo lugar-comum, ainda hoje repetido, que faz de Platão um incurável "idealista" político e, como tal, oportunamente criticado pelo "realista" Aristóteles.[17] Na verdade, o pensamento platônico situa-se no contexto das profundas transformações que tiveram lugar no universo intelectual da Grécia com o aparecimento do ideal da *theoria* preconizado justamente pelo próprio Platão.[18] Sabemos que os primeiros diálogos platônicos são dominados pelo problema socrático de um conhecimento capaz de reger e orientar retamente a *praxis*, tornando-a portadora da verdadeira *areté*. Vimos anteriormente como a solução desse problema foi buscada inicialmente na analogia com o conhecimento técnico.[19] Mas a noção de ciência (*episthéme*), cujas origens estavam ligadas, de fato, ao conhecimento prático ordinário,[20] será submetida, a partir dos diálogos da maturidade,

15. Ou o seu contrário, como no termo *dyspraxía*, ver G. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s. v., III, p. 934.

16. O verbo *práttein* encontra um correspondente no latim *agere*, ao qual é igualmente ligada a significação da auto-realização do sujeito. Sobre os matizes semânticos dos verbos que significam agir, operar, produzir... ver Platão, *Carm*. 162 d-163 b.

17. No seu simplismo, essa oposição é historicamente inaceitável e conceptualmente infundada. Mas a leitura de Platão e Aristóteles dá origem, nesse campo, a visões contrastantes, como se pode ver em R. Maurer, *Platons "Staat" und die Demokratie*, Berlim, De Gruyter, 1970, pp. 111-112 e G. Bien, *Die Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoles*, Friburgo-Munique, Alber, 1973, pp. 162-179.

18. Ver supra, cap. II, n. 129.

19. Ver supra, cap. II, 3 e n. 121.

20. Ver J. Gould, *The development of Plato's Ethics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1955, p. 31.

à "transposição platônica" de que fala A. Diès [21] que é visualizada na célebre comparação da linha, [22] em pleno coração do discurso sobre a *theoria*. E é à luz e sob a regência da *theoria* que a *praxis* será doravante pensada.

Iluminada e guiada pela *theoria*, a *praxis* encontra seu lugar inteligível no centro do espaço filosófico: *theoria* e *praxis* se articulam no pensamento platônico, de sorte a constituir uma unidade cujo segredo será perdido pelo pensamento posterior. [23] Dentro desta perspectiva, o intelectualismo platônico pode também ser interpretado com exatidão como um "primado metaontológico do prático", [24] na medida em que a Idéia do Bem, alvo supremo da *theoria*, situa-se "para além da essência em dignidade e poder". [25] Na verdade, era necessário que a *praxis* fosse pensada nesse horizonte transontológico do Bem absoluto, infinitamente distante do utilitarismo sofístico e transcendendo mesmo o plano em que a idéia da justiça se apresenta apenas na sua "funcionalidade", [26] para que *theoria* e *praxis* designassem a dupla direção de um mesmo caminho, o caminho da ascensão ao mundo inteligível e do retorno ao mundo sensível: o caminho do prisioneiro que se liberta e sobe para contemplar o sol e o mundo real, mas retorna à Caverna para ensinar e guiar seus antigos companheiros de prisão. [27]

Os diálogos da maturidade e, particularmente, a *República* (mas convém não esquecer a prova decisiva que foi,

21. A. Diès, *Autour de Platon*, Paris, Beauchesne, 1927, II, pp. 440-449; aplicando, na primeira parte deste magistral estudo, a noção de "transposição" à Retórica, A. Diès oferece-nos, no capítulo seguinte, uma brilhante exposição da *episthéme* platônica fundada sobre o mesmo esquema interpretativo. Ver *L'idée de la science dans Platon*, ibidem, pp. 450-522.

22. *Rep*. VI, 509 d-511 e; ver J. Moreau, *Le sens du Platonisme*, Paris, Belles Lettres, 1967, pp. 137-175.

23. Ver J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, apud *Handbuch der Philosophie I*, Munique-Berlim, C. H. Beck, 1931, p. 151. Ver todo o importante parágrafo sobre "Idéia do Bem como idéia platônica do ser", ibidem, pp. 105-125.

24. Essa expressão é usada e explicada por R. Maurer em *Platons "Staat" und die Demokratie*, § 36, "Saber absoluto e primado do prático" (pp. 225-234). J. Moreau, comentando o *Banquete*, fala de "ação contemplativa": ver *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939, p. 459.

25. *Rep*. VI, 509 b.

26. R. Maurer, op. cit., p. 231, n. 46.

27. *Rep*. VII, 514 a-517 a.

para Platão, o dramático confronto do *Górgias*) assinalam portanto, do ponto de vista da ciência platônica, o desenlace da *aporia* entre *phýsis* e *ethos* na qual se enredara o pensamento grego anterior. É neles que Platão escreve o primeiro capítulo da longa seqüência que o problema das relações entre contemplação e ação terá de percorrer na história do pensamento e da espiritualidade ocidentais. Problema que estará no centro da Ética platônica, como se encontrará depois no ápice da Ética aristotélica. A solução que Platão lhe dá é a mais audaciosa — a mais ambiciosa também — ao fazer da ação o esto e como a preamar da contemplação.[28] Assim se inaugura a tradição de uma teoria da *praxis* — ou de uma *praxis* que se fundamenta, se comprova e, finalmente, se justifica na teoria —, ou seja, de uma teoria que é, ao mesmo tempo, discurso sobre a *praxis* e discurso da própria *praxis*. Dentro dessa tradição, foi possível o desenvolvimento da Ética e da Política na forma em que foram cultivadas pelo pensamento clássico no Ocidente. Por outro lado, essa mesma tradição conhece seja o *contemplata aliis tradere* de Tomás de Aquino,[29] seja o prodigioso surto especulativo ao termo do qual Hegel define a Idéia absoluta como identidade dialética da idéia teorética e da idéia prática.[30]

Convém, no entanto, não perder de vista que a unidade platônica entre *theoria* e *praxis* tem uma das suas raízes, como já se observou, na analogia entre a *praxis* e a *téchne* na qual Sócrates se inspirou para refletir sobre a *areté*.[31]

28. Convém evocar aqui as fórmulas, que se tornaram clássicas, de A. Diès, na sua introdução à edição da *República* da coleção G. Budé (Platon, *Oeuvres Complètes* t. VI, éd. Chambry, Paris, Belles Lettres 1932 pp. V-IX; LX-LXIV);| e a parte final de A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* pp. 374--447; G. Bien *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, pp. 162-193. Ao evocar no início da *República* a figura do velho Képhalos, Platão celebra o nobre perfil do *ethos* antigo em vias de declínio e desaparecimento ante o advento da razão sofística. Por isso Képhalos se retira (*Rep.* I, 331 d-e), deixando seu filho Polemarco como "herdeiro da discussão". Ver V. Hösle, *Wahrheit und Geschichte*, op. cit., pp. 540-542.

29. *S.T.*, IIa, IIe, q. 188, a.6.

30. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, 2, c. 3 (*Werke*, red. Moldenhauer-Michel, 6, pp. 548-573).

31. Ver as páginas penetrantes de J. Stenzel, *Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus*, apud *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt, H. Gentner, 1957, pp. 171-187 (aqui,

Através dessa analogia com a *téchne*, a *theoría* guardou um enraizamento antropológico e social que lhe permitiu transpor para o pensamento da *praxis* a perspectiva teleológica que rege, na *téchne*, o processo de fabricação do objeto. Mas, enquanto o finalismo da *téchne* é orientado para a perfeição do objeto fabricado, o finalismo da *praxis*, regido pela *theoria*, é orientado para a perfeição do próprio agir, para a sua *areté*. A verdade da *theoría* flui da necessidade inteligível do Bem.[32] A luz dessa verdade ilumina para a *praxis* seu horizonte último que não pode ser senão o próprio Bem absoluto.[33]

A teleologia do Bem, através da qual a *praxis* se submete à necessidade do dever-ser, não irá, no entanto, suprimir a possibilidade da liberdade de escolha e repropor, numa perspectiva infinitamente mais profunda, o paradoxo socrático da virtude-ciência? Presa nos laços do Bem,[34] poderá ainda a *praxis* reivindicar a prerrogativa da livre disposição de si mesma?

Essa questão permanecerá como um insolúvel enigma para nós, enquanto insistirmos em pensar a concepção platônica servindo-nos do conceito moderno de liberdade de escolha. Essa liberdade é comumente entendida como faculdade de um Eu que se encontra originariamente em relação de virtual oposição com seu mundo e que se considera livre enquanto indiferente (*libertas indifferentiae*) ao conteúdo real dos objetos oferecidos à sua escolha.[35] Ora, tal visão dicotômica entre o Eu e o mundo não encontra

pp. 177-180), e o sugestivo estudo de H. Kuhn, *Praxis und Theorie im platonischen Denken* in P. Engelhardt (org.), *Zur Theorie der Praxis: Interpretationen und Aspekte*, Mainz, M. Grünewald, 1970, pp. 27-43; e ainda o capítulo de J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, cap. IV, pp. 188-253.

32. *Rep.* VI, 508 e. Mas essa perfeição não deve ser confundida com o interesse ou vantagem do agente, como pretende o sofista Trasímaco no liv. I da *República*. Ver as explicações de P. Lachièze-Rey em *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*, Paris, Boivin, 1938, pp. 45-48.

33. R. Maurer, *Platons "Staat" und die Demokratie*, p. 201.

34. Platão faz menção de um trocadilho entre *déon* (laço) de *dein* (enlaçar) e *déon*, o Bem, enquanto vínculo universal (comp. em latim, *obligatio*, em português, *obrigação*). Ver *Fed.* 99 c e *Crát.* 418 e-419 a, onde se indica a polissemia de *déon*.

35. Essa diferença entre a concepção platônica e a concepção moderna da liberdade é energicamente acentuada por J. Stenzel, *Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus*, art. cit., pp. 171-175.

correspondência na visão platônica, na qual o Bem não é primeiramente um objeto de escolha, mas pólo da teleologia universal e princípio absoluto do ser.

A primazia ontológica (ou, mais exatamente, transontológica) do Bem não é, em Platão, senão a transcrição filosófica da própria concepção grega de liberdade, cujas características convém ter presentes para que se possam compreender adequadamente os termos nos quais se formulou, nas origens platônico-aristotélicas da Ética, o problema fundamental da *praxis*.

Entre essas características, é necessário realçar aquela que faz da liberdade, na sua acepção grega, não um deter-se diante do mundo, tornado problemático e ambíguo no risco da escolha, mas um abrir-se ao mundo como espaço oferecido à audácia (*tolmé*) da ação.[36] Tal característica se prende às origens políticas da noção de *eleuthería*,[37] que significa primeiramente o estar libertado dos vínculos aos quais o escravo permanece ligado, e o poder assim avançar livremente no espaço do mundo. A liberdade assume, aqui, uma feição eminentemente ativa como prossecução de um alvo ou realização de um fim e, nesse sentido, ela é, como autodeterminação ou senhorio sobre si mesmo (*autárqueia*), a própria razão de ser dessa perfeição ou ato (*enérgeia*) que é a *praxis*. Deste ponto de vista, a liberdade grega não deve ser entendida como a capacidade de poder agir ou não agir, *positis omnibus necessariis ad agendum*, conforme reza a clássica definição escolástica. Ela não tem sua raiz numa vontade como faculdade independente, capaz de querer ou não querer (*libertas contradictionis*). Tal concepção é estranha ao pensamento grego e em vão busca-

36. Esse aspecto da concepção grega da liberdade foi excelentemente ressaltado por R. Brague, analisando a passagem central do elogio fúnebre pronunciado por Péricles sobre os atenienses caídos na primeira fase da guerra do Peloponeso, segundo a versão de Tucídides. Ver "Mondo greco e libertà" in *Il Nuovo Areopago*, an. 1 n. 1 (primavera 1982): 51-88.

37. Ver A. J. Festugière, *Liberté et Civilisation chez les Grecs*, Paris, Revue des Jeunes, 1947, pp. 6-29, e Max Pohlenz, *La liberté grecque: nature et évolution d'un idéal de vie* (tr. fr.), Paris, Payot, 1956, pp. 29-60. Sobre a etimologia de *eleútheros* ver p. 13, n. 3 e V. Warnach, art. *Freiheit*, I, apud. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 2, Darmstadt, 1972, col. 1064-1083; ver ainda G. Romeyer Dherbey, *Les choses mêmes: la pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1983, p. 230.

ríamos seu correspondente na psicologia platônica ou aristotélica.[38] Razão e liberdade são compreendidas, na verdade, sob um termo único (*boúleusis*),[39] designando um só e único movimento espiritual que orienta e conduz a *praxis* ao seu fim, vem a ser, à sua realização ou excelência (*areté*) e ao seu bem (*agathón*). Esse bem não deve ser entendido subjetivamente, pois a noção de um bem puramente subjetivo é estranha à visão ética dos gregos. Sendo bem do indivíduo é, por essa mesma razão, bem universal. Mais exatamente, ele se faz presente na relação ativa — ou propriamente prática — do indivíduo ao mundo. A relação ativa da *praxis* com o bem universal é, indivisamente, conhecimento e liberdade. É, por excelência, o agir ético, ou seja, o agir voltado para a *eudaimonía*.[40] À luz dessa concepção grega da liberdade, atenua-se o paradoxo que a noção moderna de livre-arbítrio projeta sobre a teoria socrática da virtude-ciência. Com efeito, o conhecimento do bem é já a sua prática, sendo a sua livre aceitação, e é nesse conhecimento que a *areté* se realiza.

A metafísica platônica do Bem edificou-se, pois, sobre o solo da concepção grega da liberdade em continuidade vital com a visão socrática. A liberdade é um *pondus* que inclina o homem para o Bem, centro absoluto do universo espiritual, assim como a Terra, na representação geocêntrica, é o centro absoluto do universo físico. Mas essa inclinação não é cega nem obedece a um impulso recebido *ab extra*: ela é o próprio movimento imanente da *theoría*. Compreende-se assim que Platão, do *Protágoras* às *Leis*, tenha mantido sem discussão a doutrina da virtude-ciência,[41] não obstante o fato de que a concepção tricotômica das partes da alma na *República* haja atribuído ao *logistikón* a sede do saber e colocado sob a sua regência, na alma

38. Ver Max Pohlenz, *L'Uomo greco* (tr. it.), p. 379.
39. *Boulê* é, ao mesmo tempo, deliberação ou conselho e assembléia deliberativa. Ver M. Pohlenz, *L'Uomo greco*, p. 397.
40. A *eudaimonía* (que se traduz impropriamente por "felicidade") não é a face subjetiva do bem, mas a efetivação, racional e livre, do bem universal no indivíduo. Nesse sentido, é o *télos* necessário da *praxis*, designando-se igualmente como o "bem viver" (*eu zen*) e o "bem agir" (*eu práttein*) (Arist., *Ét. Nic.* I, 4, 1095 a 17-20). Como fim do agir livre a *eudaimonía* distingue-se da "boa sorte" (*eutyquía*); ver M. Pohlenz, *L'Uomo greco*, op. cit., pp. 577-579; 626.
41. Ver L. Robin, *La Morale antique*, pp. 152-153.

justa, as virtudes do *thymoeidés* e do *epithymetikón.*[42] Há assim na estrutura da *praxis* segundo Platão um dinamismo que conduz da "liberdade de ..." à "liberdade para..."[43] e esse dinamismo designa, se assim se pode falar, a direção fundamental da *theoria* que é, portanto, estruturalmente livre na necessidade mesma do seu movimento para o Bem. Platão conhece, é verdade, a pura "liberdade de..." o "fazer o que cada um quer",[44] mas essa liberdade aparece significativamente como momento, a um tempo delicioso e frágil, do triunfo da "democracia" já na sua fatal deriva para a "tirania".[45] Assim, o Bem é a fonte da liberdade como é a fonte do ser,[46] não sendo a liberdade senão o modo de ser do Bem na alma.[47] A primazia da *theoría* no campo da *praxis* conduz a essa conseqüência aparentemente desconcertante da doutrina da virtude-ciência de que "ninguém faz o mal ciente e intencionalmente" ou de que "a má ação procede da ignorância". Conseqüência já admitida por Sócrates e que Platão igualmente aceita, realçando assim a importância da *paideia* verdadeira para que, suprimidas as causas da ignorância, a *praxis* se oriente espontaneamente para o Bem.[48] Aristóteles, como é sabido, criticou vivamente a tese socrático-platônica,[49] mas a perspectiva aristotélica assinala já, como adiante veremos, o deslocamento para um novo espaço conceptual da articulação entre *theoría* e *praxis*.

42. *Rep.* IV, 441- d-444 a; ver M. Pohlenz, *L'Uomo greco,* op. cit., p. 628; E. Voegelin, *Order and History III, Plato and Aristotle,* pp. 108-111.

43. R. Maurer, *Platons "Staat" und die Demokratie,* pp. 204-207.

44. Ver *Rep.* VIII, 557 b: *poiein ó ti tis boúletai.*

45. Ver P. Lachièze-Rey, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon,* op. cit., pp. 198-204; Terence Irwin, *Plato's moral theory,* op. cit., pp. 226-248.

46. Sobre a concepção platônica de liberdade de um ponto de vista metafísico ver ainda A. Jagu, *La conception platonicienne de la liberté,* apud *Mélanges de philosophie grecque* (offerts à M. Diès), Paris, Vrin, 1956, pp. 128-139; e a enriquecedora nota de M. Isnardi Parente, em Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* (tr. ital. de E. Procar), parte II, vol. III, 1, Florença, La Nuova Italia, 1974, pp. 520-526.

47. Este aspecto é ressaltado por V. Warnach, art. "Freiheit" in *Hist. Wörterbuch der Phil.* vol. II, col. 1067.

48. Ver *Tim.,* 86 d-e: *kakòs mèn gàr ekôn oudeis.* Ver L. Robin, *Platon,* 2ª ed., Paris, PUF, 1968, pp. 234-235.

49. Ver *Ét Eud.* II, c. 6-11 e *Ét. Nic.*, III, c. 1-7, a análise clássica do "voluntário" e do "involuntário".

O mito de Er, o Panfílio, ao final da *República*,[50] enfeixa com arte inigualável e intensa beleza poética os três aspectos fundamentais da concepção platônica da *praxis*: a) a solidariedade entre o agir do homem e a ordem do universo, simbolizada pelas Parcas que celebram o passado, o presente e o futuro em torno do fuso da Necessidade, mãe universal; b) a responsabilidade do indivíduo simbolizada na escolha da sua forma ou do seu modelo de vida, escolha na qual estará empenhado o homem todo, razão e paixões; c)a dialética imanente que desdobra a escolha inicial em outros tantos fluxos de existência suspensos à Necessidade — ou a Deus — pelo fio de ouro da razão ou pelos fios de ferro das paixões.[51] Platão confere assim um profundo sentido antropológico-metafísico ao *ethos anthrôpo daímôn* de Heráclito:[52] o *daímôn mítico*, na narração da *República*, acompanha a escolha de vida — numa prefiguração do que será a consciência moral — como mensageiro da *Díke* que desvenda, ilumina e julga.[53] Assim, o "discurso verossímil" do mito[54] aponta para a unidade profunda da *praxis* virtuosa como sinergia de sabedoria e justiça[55] ou de razão e liberdade.

A historiografia usual apresenta a querela em torno da teoria das Idéias como o terreno por excelência da crítica de Aristóteles a Platão e da formulação do aristotelismo como sistema filosófico original. Entre a afirmação e a negação das Idéias "separadas" (*choristaí*), a filosofia ocidental se viu em face da primeira e mais profunda alternativa teórica da qual haveriam de proceder os dois grandes modelos que regem o seu desenvolvimento histórico.[56]

50. *Rep.* X, 614 b-621 d; para a exegese do mito, ver, p. ex., W. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, op. cit., pp. 314-316; e Ap. 51, 52, 53, pp. 421-422; Erik Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, vol. IV, I, pp. 405-410. Uma aguda interpretação filosófica é proposta por J. Stenzel, *Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus*, art. cit., pp. 184-187; A. Magris, *L'Idea di destino nel pensiero antico*, op. cit., I, pp. 364-369.

51. Conforme a conhecida comparação das *Leis* I, 644 d-645 b.

52. Ver supra, cap. I, n. 10.

53. *Rep.* X, 620 d-e; ver E. Wolf op. cit., IV. 1, pp. 408-409.

54. A expressão *tòn eikóta mython* encontra-se em *Tim.* 29 d.

55. *Rep.* X, 621 c-d; *eu práttômen* são as últimas palavras de Sócrates na *República* e o fecho de todo o diálogo.

56. Ver a obra, que se tornou clássica de Harold Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore, The John Hopkins Press, 1944; entre outras, a apreciação crítica de E. de

Essa separação de caminhos no terreno da fundamentação metafísica dos sistemas e da sua sustentação ontológica — ou, a partir da posição do inteligível (*tò noetón*), a divergência entre o caminho de uma ontologia da Idéia e o caminho de uma ontologia da Forma — assinala, na verdade, os dois grandes roteiros possíveis do pensamento do ser que a filosofia posterior haveria de trilhar. Mas é, talvez, no campo da filosofia sobre o homem ou sobre as "realidades humanas" [57] e, particularmente, no campo de uma teoria da *praxis* que a incidência da opção ontológica de Aristóteles se faz sentir mais profundamente, dando origem à Ética como ciência autônoma e inaugurando um novo e decisivo capítulo na história do pensamento ético. [58]

Mesmo admitindo-se a dificuldade de se reconstituir exatamente os passos que vão distanciando Aristóteles das concepções de Platão, é indubitável que esses passos assinalam outras tantas tentativas de resposta ao problema das relações da alma com o inteligível, ou seja, outros tantos modelos de concepção do homem De acordo com a ter-

Strycker, "Aristote, critique de Platon" in *L'Antiquité Classique*, XVIII (1949): 95-107, reproduzido em *Aristoteles als Kritiker Platons* apud *Aristoteles in der neueren Forschung* (Wege der Forschung, LXI), ed. Moraux, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgessellschaft, 1968, pp. 193-211. O problema da relação Platão-Aristóteles é sabidamente ligado ao problema da gênese e evolução do pensamento aristotélico, segundo demonstrou W. Jaeger. Por outro lado, convém lembrar que o termo "sistema" (*systhema*) só entrou na linguagem filosófica a partir do Estoicismo em contexto diferente da acepção epistemológica que adquiriu posteriormente. É com precaução, pois, que se deve aplicá-lo à caracterização dos pensamentos de Platão e Aristóteles e à sua comparação. Um balanço autorizado desta questão encontra-se em W. C. K. Guthrie, *Aristotle, an Encounter* (*History of Greek Philosophy*, VI), Cambridge, 1981, pp. 4-14.

57. *Hè perì tà anthrópina philosophía*, *Ét. Nic.* X, 9, 1181, b, 15. Ph. Betbeder propõe designar como "philosophie de l'homme" uma ciência arquitetônica suprema que, em Aristóteles, engloba política e moral e cujo ato próprio é a "prudência" (*phrónesis*). Ver "Éthique et Politique selon Aristote" in *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 54 (1970): 453-488 (v. p. 479ss.).

58. Decisivo em Aristóteles é o intento de instaurar uma teoria da *práxis* como *teoria prática*: essa a peculiaridade da ética aristotélica, bem ressaltada por F. Inciarte, *Theorie der Praxis als praktische Theorie: zur Eigenart der aristotelischen Ethik*, apud P. Engelhardt (org.), *Zur Theorie der Praxis*, Mainz, M. Grünewald, 1970, pp. 45-64.

minologia adotada por F. Nuyens e R. A. Gauthier,[59] Aristóteles parte de uma fase "idealista", na qual o fundamento do agir ético se busca no modelo platônico da separação e imortalidade da alma, e termina numa face "hilemorfista" na qual se consuma a ruptura com o platonismo antropológico e com a teoria das Idéias. Entrementes, a Ética volta-se inteiramente para as "coisas humanas" (*tà anthrópina*), enquanto a alma, como "forma" permanece essencialmente ligada ao destino perecível do corpo. Entre o "idealismo" e o "hilemorfismo" antropológicos, haveria lugar, segundo ainda Nuyens-Gauthier, para um período intermediário, denominado "instrumentista", que nos mostra Aristóteles já distanciado das concepções platônicas e fundamentando a ciência da vida ética (*ethikè episthème*), exposta nos cursos da *Ética a Eudemo* e da *Ética de Nicômaco*, numa antropologia que renuncia definitivamente à transcendência da *psyché*.[60]

A originalidade da teoria aristotélica da *praxis* desenha-se, assim, sobre o fundo desse horizonte de conceptualidade antropológica cuja aparição, segundo Eric Weil,[61] irá constituir uma das diferenças essenciais, talvez mesmo a diferença essencial mais profunda entre os sistemas de Platão e Aristóteles. Com efeito, a relação entre a *theoria* e a *praxis* se estabelece, para Platão, segundo a verticalidade da linha que culmina na contemplação ou intelecção (*nóesis*) do Bem e das Idéias. De acordo com esse traçado, o itinerário do filósofo desprende-se do *ethos* histórico, mergulhado nas sombras da Caverna,[62] para elevar-se à contemplação do Bem. E só no retorno dessa contemplação, o *ethos* histórico é reencontrado para ser remodelado

59. F. Nuyens, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, (tr. fr.), Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1948; R. A. Gauthier, *L'Éthique à Nicomaque*, 2ª ed., I, 1, pp. 10-62.

60. A concepção de Nuyens-Gauthier, admitindo uma fase "instrumentista" na evolução da Psicologia de Aristóteles, é rejeitada por Ch. Lefèvre, *Sur l'évolution d'Aristote en Psychologie*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1972, pp. 156-250. Como quer que seja (e eis o que importa levar em conta), a elaboração das Éticas se faz sob o signo de um progressivo distanciamento da ontologia platônica do Bem. Esse distanciamento é bem sublinhado por G. E. R. Lloyd, *Aristotle: the Growth and Structure of his Thought*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1968, pp. 204-211.

61. Ver *L'Anthropologie d'Aristote*, apud *Essais et Conférences* I, Paris, Plon, 1970, pp. 9-43.

62. Ver *Rep.* VII, 515 c-517 c.

segundo o modelo ideal.[63] Segundo o ensinamento aristotélico, o filósofo permanece na cidade tal como ela é, e nela institui o lugar da sua reflexão ou o terreno onde se elabora a forma própria da *theoría* que deverá guiar a *praxis*. Assim, no modelo aristotélico, a razão prática enquanto razão da *praxis* (gen. subj.) alcança um estatuto peculiar que a torna uma *teoria prática* exatamente como teoria *da praxis* (gen. obj.). O conceito de *theoría* perde a univocidade que lhe atribuíra Platão e passa a gozar de uma amplitude analógica, diferenciando-se segundo o sujeito ao qual se aplica o procedimento teórico.[64] A concepção aristotélica assinala, de um lado, o desenvolvimento e a especialização da pesquisa científica e o reconhecimento do seu lugar institucional na cidade (com a consolidação da Academia e do Liceu)[65] e, de outro, a emergência do ideal da *vida teorética* como fim em si, elevado sobre a vida ética ou a vida política, e apresentando-se como meta que apenas ao filósofo é dado alcançar.[66] Ao abandonar a doutrina das Idéias e, com ela, a univocidade da Razão definida por uma direção única do saber que aponta para a intuição (*nóesis*) da Idéia do Bem, Aristóteles não somente assegu-

63. Ver Günther Bien, "Das Theorie-Praxis Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles" in *Philosophisches Jahrbuch*, 76 (1968): pp. 264-314 (aqui, pp. 272-275; 282-284); J. Moreau, "La cité et l'âme humaine dans la République de Platon" in *Revue Intern. de Philosophie*, 40 (1986): 85-96.

64. Ver *Ét. Nic.* I, 3, 1094 b 11-13; 1098 a 26-b 2. O *primum analogatum* desta constelação analógica da *theoría* é, sem dúvida — e, nesse ponto, o platonismo de Aristóteles recupera os seus direitos — a *theoría* pura tal como é exposta nos capítulos 6-9 do livro X da *Ética de Nicômaco*. Resta saber se a Ética é orientada intrinsecamente para esse ápice ou se esses capítulos desempenham apenas uma função "protrética" ou exortatória como quer G. Bien (*Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, pp. 138-142). De qualquer maneira, permanece a identidade genérica entre a *eudaimonía* alcançada pela vida teorética e a *eudaimonía* almejada pela vida prática, bem como a primazia da primeira. Sobre este problema ver infra, n. 4, "Ética e teoria".

65. A evolução vai do ensinamento socrático e sofístico, ministrado nos ginásios, nas praças ou nas casas particulares, aos cursos, conferências e atividades de pesquisa que tinham lugar na Academia e no Liceu. Sobre as escolas filosóficas atenienses ver H. I. Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1948, pp. 102-136.

66. Ver J. Ritter, *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles*, apud *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, pp. 9-33.

ra à razão prática seu espaço próprio e sua direção original orientada para o bem humano da *eudaimonía*,[67] mas delimita igualmente o campo da conceptualidade do agir através da distinção entre razão teórica e razão prática que acompanhará toda a evolução posterior da Ética.

Convém não esquecer, no entanto, que a distinção entre uma ciência que tem em vista apenas o conhecimento e uma ciência que visa também à *praxis* fora elaborada inicialmente por Platão, ao aplicar à busca da natureza da ciência do político o método dialético da "divisão" (*diaíresis*).[68] Antecipando o que será a distinção aristotélica, Platão distingue uma ciência prática ordenada ao fazer (*poietiké*) e outra ciência prática que alia à característica do conhecimento puro (*gnostiké*), uma função normativa com relação à prática (*gnostikè praktiké*). A divisão dicotômica das ciências aparece como um exercício dialético de *diaíresis* no *Político* e no *Sofista*,[69] mas, não obstante a ironia platônica que paira sobre estes textos, eles apontam para o problema que se fará sempre mais presente nos últimos diálogos e, alimentado pelas discussões da Academia, irá receber na obra de Aristóteles a formulação com que ficará conhecido na tradição filosófica ocidental: o problema das relações entre ciência e ação.

Como já anteriormente se observou, trata-se de um problema característico daquele mundo de cultura no qual o *logos* demonstrativo emergiu como expressão simbólica que tende a ser dominante na sociedade. Aí, com efeito, os conceitos e relações que esse saber descobre na estrutura do agir ético encontram sua expressão concreta nas relações

67. Esse bem é definido como "uma atividade da alma segundo a virtude e, se há diversas virtudes, segundo a melhor e mais completa" (*Ét. Nic.* I, 6, 1098 b 16-17).

68. *Pol.* 258 c-e. Eis a divisão proposta por Platão:

episthéme	*praktiké* =	*poietiké*
	gnostiké	*praktiké*
		theoretiké

Ver H. Schweizer, *Zur Logik der Praxis (Symposion* 37), pp. 55-61 e o comentário de R. A. Gauthier a *Ét. Nic.* VI, 4, 1140 a 2-3 (Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nic.*, II, 2, pp. 456-459).

69. *Sof.* 219 a.

que se estabelecem entre o saber socialmente reconhecido como ciência, e a ação nas formas típicas que assume no universo da *pólis*: ou seja, nas relações entre *theoría* e *praxis*. Por outro lado, a linha da reflexão propriamente aristotélica em torno desse problema se tornará mais nítida se a traçarmos no prolongamento da doutrina platônica sobre a *areté* tal como se constitui nos diálogos tardios, sobretudo no *Político*.

As noções de "medida" (*métron*) e de "meio-termo" (*mesótes*) recebidas da ciência que avançara mais longe no caminho da *theoría*, ou seja, a Matemática, são aplicadas por Platão para estabelecer a hierarquia das artes (*téchnai*) ou dos saberes práticos que têm por objeto a própria *praxis*, hierarquia que culmina na "arte política" (*politikè téchne*). Essas artes guiam o processo educativo (*paideia*), que irá produzir a *areté* como meio-termo entre o defeito e o excesso das paixões. Eis a temática que Aristóteles herdará e que desenvolverá por conta própria na *Ética a Eudemo* e na *Ética de Nicômaco*.[70] A diferença essencial entre Platão e Aristóteles residirá aqui na concepção da *téchne* normativa das ações: para Platão ela está estruturalmente ligada à teoria das Idéias e, por conseguinte, a uma doutrina dos princípios, ao passo que, para Aristóteles, o discurso ético irá desenvolver-se como saber autônomo ou como ciência prática (*praktikè episthéme*) que se constitui a partir do *ethos* empírico, independentemente de uma ontologia dos princípios.[71] Seria no entanto, excessivo e mesmo errôneo caracterizar a ética aristotélica como um simples empirismo moral, interpretando neste sentido a concepção da sabedoria prática (*phrónesis*).[72] A originalidade da ética

70. Ver, a propósito, o capítulo de H. J. Krämer sobre "Medida e meio-termo nos Diálogos tardios", tendo ao centro a análise do *Político*, *Areté bei Platon und Aristoteles*, op. cit., pp. 146-253; sobre a continuidade e descontinuidade da doutrina da *mesótes* entre Platão e Aristóteles, ver ibidem, pp. 171; pp. 224ss. Ver ainda K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, op. cit., pp. 67-106; Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque, Comm.* II, 1, pp. 143-145.

71. Ver H. J. Krämer, op. cit., p. 228, n. 167 e K. Gaiser, op. cit., pp. 311-325. A vinculação da virtude aristotélica da *phrónesis* (*prudentia*) a uma teoria dos primeiros princípios da ordem moral é obra dos moralistas medievais, conforme demonstrou R. A. Gauthier in *L'Éthique à Nicomaque*, t. I, 1, *Introduction*, pp. 273-283.

72. Essa interpretação foi proposta na obra clássica de J. Walter, *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der grieschischen Philosophie*, Viena, 1874, que teve grande influência na história da exe-

aristotélica reside justamente na *via media* aberta entre o intelectualismo socrático-platônico e um puro empirismo do *ethos*.[73] Para Platão, a razão prática e o agir por ela guiado são assumidos na unidade da *phrónesis* entendida como contemplação da idéia transcendente do Bem. Para Aristóteles essa unidade se dá na *praxis* concreta do *phrónimos*, do varão sábio capaz de encontrar o justo meio-termo em cada virtude e de submeter-se à "razão reta" (*orthós lógos*) que a *phrónesis*, entendida como sabedoria da vida segundo as normas do "bem viver" (*eu zen*), prescreve.[74] A doutrina do meio-termo (*mesótes*), a cuja procedência platônica acima nos referimos, e o seu complemento na "razão reta" constituem na verdade, para Aristóteles, a expressão conceptual da transformação[75] sofrida pela concepção platônica dos princípios ideais da *praxis*. Aristóteles irá assentar no domínio da *physis*[76] e do *ethos* a razão mensurante e normativa: aqui se traçará a *via media* do seu discurso ético .

O caminho da reflexão ética de Aristóteles tem como ponto de partida as discussões sobre *theoría* e *praxis* que se travavam no seio da Academia, onde transcorreram os primeiros vinte anos de vida intelectual do futuro fundador do Liceu. Elas encontravam um eco polêmico nas críticas de Isócrates e no seu programa de uma *paideia* fundada

gese da Ética aristotélica. Ele nega à *phrónesis* qualquer caráter de conhecimento científico, considerando-a uma simples técnica de ação. A dimensão cognoscitiva da *phrónesis* como sabedoria foi ilustrada por G. Teichmüller na sua obra *Die praktische Vernunft bei Aristoteles*, Gotha, 1879. Os lances dessa polêmica célebre são resumidos por G. Bien, *Die Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, pp. 127-137; ver igualmente R. A. Gauthier em Gauthier-Jolif, *L'Éth. à Nic., Comm.*, II, 2, pp. 563-578. Sobre o não-empirismo da *Ética de Nicômaco*, em oposição, nesse ponto, a W. Jaeger, ver Ingemar Düring, *Aristoteles*, op. cit., p. 463 e n. 200. Ver R. Bodeüs, *Le Philosophe et la Cité: recherches sur le rapport entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Letres, 1982, pp. 60-66.

73. Ver I, Düring, op. cit., pp. 456-457; ver p. 437.

74. I. Düring, op. cit., pp. 458-459: descrição do *phrónimos* ou *spoudaios*, tipo ético ideal segundo Aristóteles, cuja figura domina a construção da *Ética de Nicômaco*.

75. O termo *Umgestaltung* é usado, nesse contexto, por I. Düring, op. cit., p. 460.

76. O agir ético supõe, com efeito, a boa disposição natural (*physikè aretḗ*), a partir da qual se desenvolve a virtude ética (*ethikè aretḗ*) como hábito (*héxis*). Ver a discussão sobre a natureza da virtude em *Ét. Nic.* II, c. 5 e 6.

sobre a Retórica e distante do que julgava ser as abstrações incompreensíveis e inúteis dos filósofos.[77] No seio da Academia, delineia-se, no contexto desta polêmica, a distinção proposta por Xenócrates entre *phrónesis* teorética e *phrónesis* prática.[78] Na esteira do problema da divisão do saber que Platão transmitira à primeira Academia, Aristóteles irá elaborar a divisão das ciências que permanecerá clássica, entre ciências *teoréticas, práticas* e *poiéticas.*[79] A emergência das ciências práticas, constituindo uma região autônoma do saber, resulta, para Aristóteles, da própria natureza do objeto da *praxis* enquanto tal. Com efeito, tal objeto é contingente (*tà endechómena allôs échein*) e singular (*tà éschata*). É claro, pois, que a ciência teorética, tendo como objeto o necessário e o universal, deveria deixar fora do seu âmbito o domínio das ações humanas.[80] Entre a *theoría* e a *téchne* tratava-se, assim, de definir a racionalidade própria da *praxis*: esse o desafio enfrentado por Aristóteles na Ética e na Política.[81] Se pensarmos que a contingência da *praxis* encontra sua raiz última de um lado na indeterminação da escolha e, por conseguinte, na imprevisibilidade da ação singular e, de outro, nas circunstâncias que cercam a ação, podemos antever que a solução aristotélica terá a forma de uma *lógica da ação* que deve unir nos vínculos de um mesmo saber o caráter principial

77. Sobre a querela pedagógica Isócrates-Platão ver H. I. Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, pp. 102-136. Como é sabido, a *Antidosis* de Isócrates foi escrita em polêmica com a Academia: ou é uma resposta ao *Protrético* de Aristóteles ou é Aristóteles que, no *Protrético*, responde a Isócrates. Sobre a questão ver E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Roma, Studium, 1979, pp. 23-35; Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, VI, p. 74, n. 2. A polêmica com Isócrates tinha como objeto precípuo o problema da educação filosófico-política dos governantes do Estado. Ver Margherita Isnardi Parente na sua preciosa nota sobre o caráter e estrutura da primeira Academia platônica in Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei greci*, p. II, vol. III, 2 (*Platone e l'Academia antica*), pp. 861-877 (aqui pp. 872ss.).

78. Xenócrates, fr. 6, 7 (Heinze); sobre o estado da questão ver M. Isnardi Parente in Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei greci*, p. II, vol. III, 2, p. 997, n. 79.

79. Esta divisão remonta aos primeiros escritos de Aristóteles, ao tempo do seu ensinamento na Academia. Ver *Met.* VI, 1, 1025 b 21-25 e o comentário de W. D. Ross,*Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1924, vol. I, p. 353.

80. Ver. *Ét. Nic.* VI, 3, 1139 b 14-36.

81. *Ét Nic.*, VI, 4, 1140 a 1-5.

da decisão,[82] o caráter normativo e teleológico da razão[83] e a complexidade da situação.[84]

Vimos como as origens platônicas dessa lógica aristotélica da ação remontam às discussões alimentadas na Primeira Academia em torno do problema das relações entre *theoria* e *praxis*.[85] Na verdade, mesmo no ponto extremo do seu distanciamento do intelectualismo platônico, Aristóteles não renunciará à primazia da *theoria*. Essa primazia e sua incidência sobre o problema da teleologia do agir ético irão tornar-se patentes no contexto da transposição aristotélica do conceito platônico de *phrónesis*.[86] É num discurso exortatório à filosofia (*protreptikós*) dirigido a um certo Temísio[87] e redigido provavelmente entre 353 e 351 a.C., no calor da contenda sobre a verdadeira *paideia* entre a Academia e a escola de Isócrates, que o termo *phrónesis* entra na terminologia filosófica de Aristóteles para nela finalmente fixar-se no sentido de "sabedoria prática" (*prudentia* em latim) que será consagrado pela tradição. Como é sabido, o *Protréptico* e, particularmente, a sua concepção da *phrónesis* ofereceram a W. Jaeger um dos elementos essenciais da sua brilhante demonstração da evolução de Aristóteles na célebre obra de 1923.[88] A *phrónesis* aristotélica no *Protréptico* aparece, segundo Jaeger, inteiramente sob a influência da *phrónesis* contemplativa de Platão; e toda a exortação seria caracterizada pela celebra-

82. *Práxeôs mèn oun arquè proairesis, Ét. Nic.* VI, 2, 1139 a 31.

83. *Proairéseôs (arquè) dè órexis kaì lógos o éneká tinos*, ibidem, 1139 a 31-32.

84. Sobre a situação ver *Ét. Nic.* II, 5, 1106 b 21-24.

85. Ver M. Isnardi Parente, *Teoria e prassi*, apud *Studi sulla Accademia platonica antica*, Florença, L. Olschki, 1979, pp. 235-305; "Teoria e prassi nell'Accademia antica" in *La Parola del Passato*, 11 (1956): 401-436. Ver as sugestivas reflexões de H. J. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles*, p. 228, n. 167.

86. "Intuição intelectual" segundo Platão ou "sabedoria prática" segundo Aristóteles. A curva semântica de *phrónesis* é descrita por P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, pp. 15ss.; ver também R. A. Gauthier in Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque, Comm.*, II, 1, pp. 463-469. Do sentido originário de sensatez prática ao sentido filosófico de intuição intelectual das Idéias em Platão, *phrónesis* retorna, com Aristóteles, ao sentido de sabedoria prática.

87. Temísio era um príncipe local de Chipre sobre o qual nada se sabe além da dedicatória de Aristóteles.

88. *Aristotele: prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale* (tr. it. de G. Calogero), Florença, La Nuova Italia, 1947, pp. 68-132 (aqui pp. 107ss.).

ção da filosofia como forma superior de vida, refletindo a tendência dominante na Academia nos últimos anos de vida do seu fundador.[89] A interpretação jaegeriana da *phrónesis* no *Protréptico* foi considerada definitiva por R. A. Gauthier.[90] Ingemar Düring, no entanto, censura a sua unilateralidade e defende vivamente, por outro lado, a unidade do pensamento ético de Aristóteles.[91] Mas, quaisquer que sejam os caminhos seguidos pela evolução do conceito aristotélico de *phrónesis*, é o termo dessa evolução que adquire uma significação decisiva do ponto de vista da teoria da *praxis* e do entrelaçamento de razão e desejo no agir ético. Então a *phrónesis*, no sentido já plenamente definido de sabedoria prática, irá constituir-se como virtude dianoética, entre as virtudes éticas de um lado e a filosofia (ou *sophía*) como hábito contemplativo, de outro.[92] A *phrónesis* aristotélica encontra assim o seu lugar no centro dessa estrutura de uma teoria da *praxis* como teoria prática que será, finalmente, a alternativa aristotélica à ontologia platônica do Bem.[93]

89. Ver E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florença, La Nuova Italia, 1936, I, pp. 77-98.

90. *L'Éthique à Nicomaque, Comm.*, II, 1, p. 466.

91. Essa unidade é afirmada por Düring com relação às três Éticas atribuídas a Aristóteles: *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, p. 407. Düring empreendeu uma reconstrução e edição do texto do *Protrético*, cujos fragmentos foram identificados inicialmente por I. Bywater (1869) no texto do *Protrético* de Jâmblico (século VI d.C.), in *Aristotle's Protrepticus: an attempt of reconstruction*, Acta Universitatis Gotteburgensis, 12 (1961) (tradução alemã in *Aristoteles*, pp. 406-429). A interpretação filosófica do *Protrético* proposta por Düring em contraposição a Jaeger encontra-se em "Aristotle in the Protrepticus: nel mezzo del cammin" in *Autour d'Aristote* (Hommage à M. Mansion), Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1955, pp. 81-97; ver ainda, *Aristoteles*, pp. 429-433. Uma interpretação do *Protrético* que se pretende mediana entre Jaeger e Düring e se apóia principalmente sobre o estudo do vocabulário é a de B. Desmoulin, *Recherches sur le premier Aristote: Eudème, sur la Philosophie, Protréptique*, Paris, Vrin, 1981, pp. 112-158.

92. O termo da evolução da *phrónesis* é, pois, o livro VI da *Ética de Nicômaco* (que figura como livro V da *Ética e Eudemo*; como é sabido, os livros IV, V, VI da *Ética a Eudemo* foram perdidos, sendo substituídos pelos livros V, VI e VII da EN; ver Düring, *Aristoteles*, pp. 454-455). Com relação às virtudes éticas a *phrónesis* se comportará como regra; com relação à *sophia* como condição.

93. Ver M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica*, p. 270, n. 50.

3. A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA DA *PHRÓNESIS*

Na enunciação da teoria aristotélica da *praxis*, deve, pois, ser levado em conta inicialmente o genitivo subjetivo: a *praxis* é dotada estruturalmente de uma *teoria*, entendida esta no sentido de um conhecimento intelectual específico.[94] Por essa mesma razão, a teoria é, aqui, uma teoria *prática*: ela não está presente na *praxis* em razão de si mesma,[95] mas em razão do próprio exercício do agir. Assim, a teoria prática obedece a um regime metodológico e goza de um tipo de certeza que atendem às suas características originais e não podem pretender o rigor da teoria no sentido estrito que têm por objeto o necessário e o universal.[96] Uma teoria da *praxis* (gen. obj.) ou uma teoria que assumisse a *praxis* no seu âmbito para submetê-la às suas exigências de rigor seria inexeqüível para Aristóteles, pois a *praxis* é necessariamente relativizada pelo "bem humano": o que pode ser realizado e possuído pelo homem.[97] É necessário observar, no entanto, que Aristóteles não renuncia ao procedimento metódico e à exatidão conceptual próprios da ciência ao elaborar a teoria prática. Apenas reclama para esse tipo de conhecimento o método e o gênero de exatidão convenientes.[98] Portanto, se a *pragmateia* ética, tal como a concebe Aristóteles, é um retorno à empiricidade do *ethos*, de forma alguma pode ser caracterizada como um empirismo do senso comum, como acima se observou a propósito do seu núcleo conceptual que é, justamente, a *phrónesis*.[99] Com efeito, ao conceber a *phrónesis* ou

94. Ou pertencente ao âmbito da *diánoia* (pensamento discursivo) no sentido amplo. *Ét. Nic.* VI, 1, 1139 a.

95. A *pragmateia* ética não se empreende em razão da teoria, mas para nos tornarmos bons: *oú theorías éneka... all'ína agathoí genômetha*, *Ét. Nic.* II, 2, 1103 b 26-28; ver I, 3, 1095 a 5-6; X, 10, 1179 a 35-64.

96. Aristóteles trata do método da *teoria prática* nos capítulos 3, 4, e 7 do livro I da *Ética de Nicômaco*, em três redações que foram ordenadas por R. A. Gauthier na sua tradução in Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, I, 2 (2ª ed., 1970), pp. 3-5. Ver *Ét. a Eud.*, I, c. 5-6.

97. *Ét. Nic.* I, 4, 1096 b 33.

98. Sobre o ideal de exatidão em Platão e Aristóteles, ver I. Düring, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, pp. 462-468.

99. Ver supra, III, n. 72.

a sabedoria prática[100] como estrutura dianoética fundamental do agir ético, Aristóteles nela recolhe de um lado a intenção original da doutrina socrática da virtude-ciência e, de outro, situa num novo e específico campo de racionalidade a transposição platônica da *areté* grega tradicional. Esse campo da teoria *prática*, tendo a *phrónesis* como origem das suas coordenadas conceptuais,[101] é descrito no liv. VI da *Ética de Nicômaco* (liv. V da *Ética a Eudemo*) que pode ser considerado assim como o texto fundador dessa reflexão sobre a teoria como intrínseca e constitutiva da *praxis*, a partir da qual irá desenrolar-se uma das linhas mestras da filosofia ocidental.[102]

Esse campo da racionalidade prática no qual podem ser traçadas as linhas de uma *praxis* animada intrinsecamente por uma forma específica de saber — a teoria prática — é o campo que Aristóteles designa como o lugar da tarefa ou do operar próprio do homem.[103] A identificação do operável (*érgon*) humano é levada a cabo através da analogia com o fazer técnico: nenhuma esfera *particular* do fazer e do agir do homem pode conter o *érgon* propriamente humano.[104] Muito menos o podem as atividades que o homem possui em comum com os outros seres vivos, quais sejam as da vida vegetativa e sensitiva. Somente a vida prática peculiar àquela parte da *psyché* capaz de re-

100. A tradução latina clássica "prudentia" (M. T. Cicero), consagrada por Sto. Tomás e pelos moralistas medievais e vulgarizada nas línguas modernas (*prudence*, Klugheit) não exprime, como observa R. A. Gauthier (*L'Éthique à Nicomaque, Comm.*, II, 2, p. 463), os matizes próprios de *phrónesis*. A tradução mais aproximada é, pois, "sabedoria prática" (*practical wisdom*) ou, simplesmente, "sabedoria", desde que contradistinta de "sapiência" (sabedoria teórica, em italiano *sagezza-sapienza*, correspondendo a *phrónesis-sophía*). O melhor alvitre, opina Guthrie (*A history of Greek Phil.*, VI, p. 346, n. 3) é reter o termo grego *phrónesis* (adj. *phrónimos)*, explicando-o devidamente. Em português pode-se usar *sabedoria-sapiência*.

101. Ver W. C. K. Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, VI, pp. 345-346; H. Schweizer, *Zur Logik der Praxis*, p. 74.

102. Linha que H. Schweizer denomina a linha da "obra de verdade" *da praxis* ou a estrutura da *praxis* como *Werk der Wahrheit*. Ver *Zur Logik der Praxis*, pp. 30; 79ss.

103. *tò érgon tou anthrópou*, Ét. Nic. I, 6, 1097 b 24-25.

104. Tendo enumerado algumas dessas esferas, Aristóteles conclui que o *érgon* próprio do homem deve situar-se *parà pánta tauta*, ibidem, 1097 b 32.

gulação racional[105] pode reivindicar como propriamente humana a sua atividade ou o seu *érgon*. Esse *érgon*, expressão da perfeição do homem ou da sua beatitude (*eudaimonía*) irá definir-se então como a atividade imanente da alma segundo a virtude[106] e, suposta a multiplicidade das virtudes, segundo a virtude mais excelente e mais perfeita. Toda a concepção aristotélica da *praxis* gira em torno desses dois pólos: "As coisas humanas" (*tà anthrópina*) e "segundo a virtude" (*kat'aretén*). As "coisas humanas" designam a realidade múltipla e mútável por um lado, una e permanente por outro, do *ethos* histórico. "Segundo a virtude" designa o movimento essencial da *psyché* humana — do seu ser mais profundo — voltada para a excelência e para o bem do seu próprio ato (*enérgeia*) [107] segundo a medida da razão (*logos*) que é, exatamente, a medida do perfeito, do que é fim em si mesmo (*téleion*, o perfeito, é *télos*, o fim).

Se quisermos fixar numa imagem geométrica a estrutura da *praxis* segundo Aristóteles e o espaço da sua operação ou da sua obra (*ergon*) podemos considerar o que alhures denominamos o círculo do *ethos* que floresce na *pólis*[108] como sendo, na verdade, uma elipse na qual um dos focos é ocupado pelas "coisas humanas" e o outro pela "virtude". O campo descrito por essa elipse é, justamente, o campo do *logos* prático ou da atividade prática da *psyché*

105. *praktiké tis tou lógon échontos*, *Ét. Nic.* I, 6, 1098 a 3-4. A atividade da parte da *psyché* dotada de razão é denominada *praktiké* em sentido amplo, incluindo a contemplação pura que também é, nesse sentido, uma *práxis* ou *enérgeia* e mesmo a mais elevada. (Ver Gauthier-Jolif, *L'Éth. à Nicom., Comm.* II, 1, p. 56). Sobre a glosa posterior (1098 4-5), a propósito da parte que obedece e a parte que pensa a regra, ver Gauthier-Jolif, ibidem, pp. 56-57. Sobre a antropologia subjacente a este texto, e que divide a alma em duas partes (*tò lógon échon* e *tò álogon*), vulgarizada na Academia a partir de Xenócrates, e que só mais tarde Aristóteles substituirá pelo hilemorfismo do *De Anima*, ver *Ét. Nic.* I, 13, 1102 a 26-28 e o comentário de R. A. Gauthier, em Gauthier-Jolif, *Comm.*, II, 1, pp. 93-94. Ch. Lefèvre, no entanto, admite que Aristóteles já chegara à concepção hilemórfica da unidade do homem ao tempo da *Ética de Nicômaco*, referindo-se à concepção de Xenócrates apenas como a um lugar comum. Ver *L'évolution d'Aristote en Psychologie*, op. cit., pp. 221-234.

106. *tò anthrópinon agathòn psychés enérgeia gignetai kat, aretén*... (*Ét. Nic.* I, 6, 1098 a 16).

107. *Ét Nic.* I, 1, 1094 a 1-6.

108. Ver infra, cap. 4.

que é regida pelo *logos*. Nele a racionalidade da *praxis* é, pois, representada pela curva unindo os pontos de intersecção dos dois vetores do *ethos* e da *areté* e que define assim o campo onde o *logos* imanente ao *ethos* se explicita em *logos* refletido da *areté* e contém a razão da sua excelência e da sua obra própria (*tò ergon tò oikeion*).[109] Nessa explicitação da razão constitutiva da racionalidade da *praxis*, o perfil da *areté* traçado na perspectiva do pólo do *ethos* desenha a figura das virtudes *éticas*, enquanto o seu perfil que se traça na perspectiva do pólo da mesma *areté* e do seu *logos* explícito, desenha a figura das virtudes *dianoéticas*.[110]

A *phrónesis* como virtude da razão reta (*orthòs lógos*)[111] ou da razão que irá estabelecer a média razoável entre os extremos para as virtudes éticas,[112] é a primeira das virtudes dianoéticas[113] e assinala justamente a presença do *logos* regulador e ordenador no fluxo contingente das ações singulares.[114] Ao apontar no homem sábio (*phrónimos*) a norma existencial e concreta da *phrónesis*,[115] Aristóteles torna patente, na realidade viva das "coisas humanas", a dialética que se estabelece entre o implícito vivido

109. *Ét. Nic.* VI, 1, 1139 a 16-17.
110. *Ét Nic.* I, 13, 1103 a 3-5; VI, 2, 1138 b 36-1139 a 1. A divisão das virtudes em éticas e dianoéticas foi assinalada por W. Jaeger já no *Crátilo* de Platão (411 a-414 b) (ver *Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, apud *Scripta minora*, I, p. 364, n. 1) e por R. A. Gauthier na *República* VI, 485 a-487 b (*Ét. à Nic., Comm.*, II, 1, pp. 98-100). Desenvolvida sistematicamente na primeira Academia, essa distinção encontra sua estrutura conceptual definitiva na *Ética de Nicômaco*, vindo a tornar-se um dos *tópoi* fundamentais do ensinamento ético de Aristóteles. Uma brilhante interpretação da concepção aristotélica da *areté* nas suas vertentes ética e dianoética é apresentada por E. Voegelin, *Order and History*, III *Plato and Aristotles*, op. cit., pp. 296-303.
111. *Ét. Nic.* VI, 1, 1138 b 18-34; VI, 13, 1144 b 27-28.
112. *Ét Nic.*, II, 6, 1106 b 36.
113. Em *Ét Nic.* VI, 3, 1139 b 15-17, Aristóteles enumera os cinco hábitos intelectuais, cuja lista tornara-se corrente na Academia: *téchne, episthéme, phrónesis, sophía, nous*. Como mostra A. A. Gauthier (*L' Éth. à Nic. Comm.*, II, 2, 350-455), essa lista será reduzida por Aristóteles às duas virtudes correspondentes às duas funções, contemplativa e prática, da parte racional da *psyché:* a filosofia (*sophía*) e a sabedoria prática (*phrónesis*).
114. *tà endéchómena állôs échein, Ét. Nic.* VI, 2, 1139 a 9.
115. A virtude, como hábito eletivo (*héxis proairetiké*) é tal qual a definiria o homem sábio (*ôs àn o phrónimos oriseien, Ét. Nic.* II, 6, 1106 b 36).

do *ethos* e o explícito pensado da Ética ou da ciência prática. Essa dialética vem romper exatamente o círculo vicioso que parece opor, logo nos primeiros passos do pensamento ético, a prática e a definição das virtudes e do qual nasce a aporia inicial dos chamados diálogos "socráticos" de Platão: a prática da virtude verdadeira contém o saber da sua definição, e a definição da virtude não é senão a abstração da sua prática. É necessário praticar a virtude para poder defini-la e é necessário defini-la para bem praticá-la. A Ética como ciência se propõe justamente instaurar um tipo de reflexão que permita a ruptura deste círculo entre o abstrato e o concreto, estabelecendo um fundamento racional e uma medida para o agir. Platão buscará a saída do círculo aporético da *praxis* na transcedência da Idéia. A Ética platônica será uma ontologia da Idéia-norma do Bem, que está para além de toda existência determinada (*ousía*). A prioridade é atribuída ao *logos* como lugar de manifestação da "realidade realíssima" (*ontôs ón*) que é a realidade ideal. Ao afastar-se da rota platônica para a transcendência da Idéia do Bem,[116] Aristóteles traça o caminho de saída do círculo aporético entre a *praxis* vivida e a *praxis* pensada, aprofundando no domínio prático a sua intuição de uma ontologia da Forma e apontando na excelência do varão sábio, do *phrónimos*, a realização concreta da idéia do Bem como forma e, nela, a norma existencial da virtude. O Estagirita leva assim a termo, com soberana maestria, uma das tendências mais profundas do espírito grego, a aspiração à perfeição como forma acabada na sua plena e irradiante atualidade (*enérgeia*). Tal é justamente a *areté*, que esplende como norma viva no varão virtuoso.[117] Assim, sendo embora a virtude moral um meio-termo entre extremos, e sendo a *phrónesis*, como primeira

116. *Ét. Nic.* I, 4, 1096 b 8-1097 a 13; sobre outra formulação do círculo da *práxis* virtuosa ver *Ét. Nic. II*, 4, 1105 a 17-b 18.

117. Os dois primeiros capítulos do *Essai sur la Morale d'Aristote*, essa "obra-prima de penetração e delicadeza" (R. A. Gauthier) nos introduzem brilhantemente no coração da ética aristotélica. O primeiro traça um perfil do "homem virtuoso e sábio" e o segundo compara "a moral de Aristóteles e o gênio grego". Ver Léon Ollé-Laprune, *Essai sur la Morale d'Aristote*, Paris, Vve. Eugène Belin et Fils, 1881, pp. 21-76. Nesse contexto, ver igualmente as páginas clássicas, de serena beleza, de A. J. Festugière sobre "l'idéal grec", apud *L'Idéal religieux des grecs et l'Évangile*, Paris, Gabalda, 1932, pp. 17-41, sobretudo a importante n. 3, p. 19.

virtude dianoética, uma virtude da razão calculadora (*tò logistikón*),[118] a concepção aristotélica não situa a virtude moral na mediania estática e circunspeta. A virtude, ao contrário, é a seu modo um "extremo" (*akrótes*),[119] é a perfeição mesma do agir elevando-se com proporção e harmonia sobre os extremos viciosos do excesso e do defeito.[120] É no sentido de ser uma *enérgeia* da forma do agir humano, levando a *praxis* à plenitude da sua atualidade,[121] que a virtude se refere ao tipo modelar do *phrónimos* e a *mesótes* se define em relação ao agente[122] e aos ingredientes da sua ação.[123]

118. *Ét. Nic.* VI, 2, 1139 a 11-12.

119. *Ét. Nic.* II, 5, 1107 a 6-7: a virtude, sendo um meio-termo segundo a sua essência e definição (*katà mèn tèn ousían kaì tòn lógon tòn tó ti ên einai*), é a fina ponta do agir segundo a excelência e o bem (*katà dè tò áriston kaì tò eu*). Sobre a natureza da mediania ou meio-termo (*mesótes*), elemento constitutivo da virtude moral e essencial para se compreender a natureza da *phrónesis*, ver o comentário de J. Y. Jolif à *Ét. a Nic.* II, 5, 1106 b 27, apud Gauthier-Jolif, *L'Éth. à Nic., Comm.*, II, 1, pp. 142-145. A forma matemática da *mesótes*, desenvolvida pelos pitagóricos, é utilizada filosoficamente por Platão, sobretudo no *Político*, no *Filebo* e nas *Leis* e, assim, transmitida a Aristóteles, que se inspira igualmente, segundo W. Jaeger, do uso dessa noção na prática médica. Platão e Aristóteles (ver Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, VI, pp. 353-354) transpõem aqui a seu modo uma idéia típica grega, inscrita no frontão do pórtico do templo de Apolo em Delfos: *medèn ágan, ne quid nimis* ou *nada em excesso*. A dependência de Aristóteles com relação à concepção platônica da *mesótes*, que está inscrita no âmago da ontologia e da doutrina dos princípios do fundador da Academia, é exposta com amplidão e riqueza textual por H. J. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles*, op. cit., pp. 244-379. O problema é retomado na VI Parte, "Platon und Aristoteles", onde se descreve a dissolução da metafísica platônica em virtude da nova orientação ontológica de Aristóteles, que implica a distinção da ciência teórica e da ciência prática (ver pp. 564ss.). Ver igualmente, K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, pp. 67-68; 308-324; I. Düring, *Aristoteles*, pp. 448-450 e M. Ganter *Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, Friburgo-Munique, Alber, 1974, pp. 63-77. Uma caracterização abrangente do pensamento aristotélico como pensamento do meio-termo (*méson*) é desenvolvida por Jan van der Meulen na sua obra *Aristoteles: die Mitte im seinen Denken*, Meisenhein/Glan, Westkultur Verlag Anton Hain, 1951; sobre o meio-termo na *praxis* ver II, p., c. 3, pp. 219-268.

120. *hyperbolès kaì eilleipseos*, *Ét Nic.* II, 5, 1106 a 29.

121. *Ét. Nic.* II, 5, 1106 a 15-26; b 23-24.

122. *en mesótêti ousa tê pròs hemâs*, *Ét. Nic.* II, 6, 1107 a 1-2.

123. *Ét. Nic.* II, 5, 1106 b 21-24: o objeto (ou seja, o meio-termo que é o excelente, *áriston*), o tempo, as circunstâncias, os destinatários, o fim, o modo.

A *praxis* virtuosa aparece, assim, como "uma crista, uma linha cimeira que separa as vertentes opostas dos vícios",[124] e pode ser comparada à *acmé* que assinala a plenitude amadurecida da idade entre a juventude e a velhice.[125] A *praxis* virtuosa irá pois orientar-se, pelo seu dinamismo mais profundo, numa direção que transcende o domínio das "coisas humanas" onde se exercem as virtudes éticas[126] e apontará para a vida divina e imortal, na medida em que é possível ao homem dela participar.[127] Mas, nesse caminho, a *phrónesis* cede lugar à inteligência especulativa (*nous*) e a *praxis*, justamente pela fina ponta do seu ser melhor que é a virtude, eleva-se à beatitude plena da contemplação (*theoría*).[128]

Fica, pois, evidente que o conceito aristotélico de *praxis* situando-se, convém repeti-lo, no campo conceptual aberto pela ontologia platônica do Bem, estrutura-se de acordo com o dinamismo imanente da *areté* própria do agente que opera sob a regência do *logos*.[129] O seu agir tem em vista seja a perfeição da obra e, então, é *poíesis*, seja a perfeição do próprio agente e, então, é *praxis*. O campo do operar racional dotado da constância do hábito (*héxis metà lógou*) é orientado, assim, segundo as duas grandes direções do "hábito poiético" (*héxis poietiké*) e do "hábito prático"

124. J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris, PUF, 1962, p. 207.

125. Essa comparação é desenvolvida com felicidade por G. Romeyer Dherbey, *Les choses mêmes: la pensée du réel chez Aristote*, op. cit., pp. 232-233. Ver Aristóteles, *Ret.* II, 12, 1388 b 36; 14, 1390 b 12, e L. Ollé-Laprune, *Essai sur la morale d'Aristote*, op. cit., pp. 149-153. Uma caracterização admirável do magnânimo exprime excelentemente a síntese entre a mediania e o extremo que é própria da virtude: *ésti dê o megalópsychos tò mèn meghétei ákros, tô dè ôs dei mésos* (*Ét. Nic.* IV, 3, 1123 b 13-14). Extremo na grandeza do objeto a que aspira e guardando o justo meio quanto ao modo com que aspira, tal o magnânimo para Aristóteles e tal a síntese paradoxal da virtude. Sobre *méghetos* nesse contexto ver L. Ollé-Laprune, op. cit., p. 123, n. 3. E sobre o "magnânimo" de Aristóteles, realização acabada do *phrónimos*, ver R. A. Gauthier, *Magnanimité: l'idéal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1951, pp. 63-118.

126. *Ét. Nic.*, X, 8, 1178 a 14-22.

127. *Ét Nic.*, X, 7, 1177 b 33.

128. Ver infra, n. 4, *Ética e teoria*.

129. *metà lógou*: *Ét. Nic.*, VI, 4, 1140 a 4. Não obstante tratar-se de uma expressão da linguagem comum, ela adquire nesse contexto uma significação própria, na medida em que exprime a orientação da razão que conduz o dinamismo da virtude para o bem.

(*héxis praktiké*), da *téchne* e da *praxis*.[130] A *praxis*, por sua vez, manifesta a sua *areté* ou o esplendor da sua *enérgeia* justamente na medida em que nela se faz presente o bem (*agathón*) como fim (*télos*) ou como perfeito (*téleion*).

Ao situar, portanto, na *phrónesis* o centro de gravidade da sua teoria da *praxis*, Aristóteles traça as linhas fundamentais dessa estrutura conceptual do agir humano que sustentará por longos séculos o pensamento ético do Ocidente. Somente uma transformação muito profunda na concepção do homem e do seu agir, que começa a pôr-se em movimento no alvorecer da nova idade de cultura que denominamos "modernidade", irá provocar uma reformulação igualmente profunda no desenho conceptual da teoria da *praxis*. A revolução copernicana da imagem do universo espiritual da qual procede a modernidade coloca como centro do sistema das "coisas humanas", compreendendo agora numa esfera única a *poíesis* e a *praxis*, o Eu construtor que, como Eu legislador, já ocupara o centro do sistema das razões ou o domínio da teoria. A primeira conseqüência de uma tal revolução copernicana é a instauração da primazia da *poíesis* que submete a *praxis* às suas regras: a distinção entre *praxis* e *téchne* tende a desvanecer-se, e o primeiro domínio submetido à *téchne* será justamente o domínio político com a consumação, desde os tempos maquiavélicos, dessa cisão entre Ética e Política que acompanhará, como um dos seus problemas maiores, as vicissitudes da modernidade.[131]

Aristóteles observava com agudeza que, no processo da *poíesis*, o princípio do movimento permanece todo no sujeito não sendo, como tal, comunicado à obra.[132] A captação da *praxis* pela esfera da *poíesis* e sua submissão às regras da *téchne* tem, como conseqüência, o desaparecimento do conceito de *enérgeia*, fim imanente e perfeição do ato. Este esgota seu dinamismo no movimento transiente da produção da obra *ad extra*. É ainda uma conseqüência dessa homologia que passa a vigorar entre a *praxis* e a *téchne*, a extensão do meio-termo matemático, segundo a propor-

130. *Ét. Nic.*, VI, 4, 1040 a 1-23. Sobre a distinção, aqui, do *poiético* e do *prático* que Aristóteles apresenta como já explicada nos escritos de divulgação (*en tois exoterikóis lógois*) ver R. A. Gauthier, em *L'Eth. de Nic., Comm.*, II, 2, pp. 456-459.

131. Ver Anexo 2, infra.

132. *ôn hè arquè en tô poioûnti allà mè en tô poiouménô, Ét Nic.*, VI, 4, 1140 a 13-14.

ção aritmética (*katà tèn arithmetikèn analogían*) que prevalece na relação entre as coisas (*prágmatos méson*),[133] à condição de medida da *praxis*. Despojada da coroa da *enérgeia*, da sua perfeição imanente, a *praxis* passa a ser pensada segundo a categoria básica da igualdade aritmética que reflui sobre os agentes, tornando-os iguais e diferenciados apenas pelo simples número com que são contados na seqüência de uma sucessão numérica.[134] A ação se exaure no seu objeto, o homem é, primeiramente, um "ser produtor" (Marx), e o desaparecimento do conceito de *enérgeia* traz consigo de um lado o esvaziamento do conceito de virtude (*aretê*) como perfeição e medida qualitativa da própria ação[135] e, de outro, a radical impossibilidade de se constituir uma teoria da *praxis* como teoria do bem propriamente humano — como teoria ética.[136]

É, sem dúvida, nessa sujeição da *praxis* aos imperativos da *poiesis* e na conseqüente degradação da virtude a "um simples efeito do querer de acordo com o dever ou a uma disposição para semelhante querer",[137] que se poderá encontrar a raiz do niilismo ético no qual acabam desembocando as teorias modernas da *praxis*. Com efeito, para essas teorias, sendo a *praxis* essencialmente de-

133. *Ét Nic.*, II, 5, 1106 a 29-36.

134. Sobre esse advento do puro múltiplo ou da igualdade aritmética como categoria ideológica básica da modernidade, alimentada pela utopia do igualitarismo, ver Ph. Muray, *Le dix-neuvième siècle à travers les âges*, Paris, Denoel, 1984, pp. 113-127; ver *Síntese* 34 (1985): 117-122.

135. Tal como Aristóteles o descreve em *Ét. Nic.*, II, 5, 1106, b 5-15. O empobrecimento e o quase desaparecimento do conceito de "virtude" como excelência da *praxis* na ética moderna e sua desfiguração na identificação de "virtude" e "dever" foram agudamente analisados por Max Scheler no seu ensaio de 1913, *Sobre a reabilitação da virtude;* ver cap. I, supra nota 59, e a introdução de Scheler, pp. 15-19. Comparar com a crítica de Plotino à ausência da noção de "virtude" entre os gnósticos, *En.* II, 9, 15 e o comentário de Hans Jonas, *La religion gnostique* (tr. fr.), Paris, Flammarion, 1978, pp. 347-351, idem *Gnosis u. spätantiker Geist*, II, 1, Göttingen, Vandehoeck u. Ruprecht, 1966, pp. 24-46.

136. Ver *Ét. Nic.*, II, 5, 1106 a 22-24: *he tou anthrópou aretè eihe àn he héxis aph'hês agathòs anthrópos gignetai kaí aph'hês eu tò érgon apodôsei.* O *érgon* da obra de virtude é, primeiramente, a sua própria perfeição imanente, seu ato *ab intra et ad intra*, e só enquanto tal é especificativa da *praxis* humana e pode irradiar *ad extra* como ação virtuosa na comunidade.

137. Ver Max Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, op. cit., p. 16.

finida pelo projeto de um fazer ou de uma *poiesis*, ela se exaure toda na feitura de uma obra ou na execução de uma tarefa exterior ao sujeito. A essencialidade histórica da *praxis* é assim entendida a partir da história como incessante *fazer*, como *téchne* obsessiva do homem, polarizada pelo futuro como espaço de pura possibilidade.[138] A *praxis* enquanto histórica significa nessa perspectiva, que domina as grandes concepções sociais e políticas dos tempos modernos,[139] que o *agir* do homem verte toda a sua realidade na obra do *homem* e que os homens se igualam fundamentalmente na sua relação ativa e operante com o mundo. Esse predomínio do *fazer* e essa universalização quantitativa da *praxis* como predicado dos sujeitos equalizados na sua relação ativa com o mundo — na sua atividade *poiética* — significa, por outro lado, a descentração da *phrónesis* na estrutura conceptual da *praxis* e sua rejeição nas margens subjetivas do conhecimento prático.[140]

É apenas uma conseqüência, porém inelutável, dessa reestruturação em torno do fazer técnico do espaço espiritual da *praxis*, o vitorioso advento da tecnocracia na regência do domínio social e político e o fato de que o modelo tecnocrático se apresente como opção teórica dominante nos projetos e utopias de uma nova sociedade que cadenciam a marcha da modernidade.[141]

138. Ver Anexo 2 infra: *Política e História*. Desse ponto de vista, as críticas de H. Schweizer às pretensas limitações da concepção aristotélica, inspiradas em Heidegger, permanecem dentro dos pressupostos ideo-históricos da modernidade, que são também os do próprio Heidegger. Ver *Zur Logik der Praxis*, op. cit., pp. 228-243.

139. Essas concepções são analisadas de um ângulo antropológico, que ressalta sua dimensão praxeológica, por Louis Dumont in *Homo Aequalis: génèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977, e *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983 (tr. bras., Rio de Janeiro, Rocco, 1985).

140. Ver supra cap. II, n. 3. A *phrónesis* é, então, "prudência" no sentido moderno. Daqui as tentativas de restauração de uma ética da *phrónesis* no contexto de uma recuperação da temática aristotélica do *ethos*. Ver supra cap. II, nota 148. H. G. Gadamer vê aí a fecundidade hermenêutica atual do pensamento de Aristóteles. Ver *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2ª ed., Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1965, pp. 295-307.

141. Agressivamente visível, por exemplo, no *Système Industriel* de Saint-Simon, o modelo tecnocrático desenha igualmente as linhas de fundo do pensamento marxiano. A propósito, ver K. Axelos, *Marx, penseur de la technique*, Paris, Minuit, 1961, pp. 204-205.

A crise da Ética que se segue paradoxalmente ao rigoroso e grandioso intento de Kant para salvar a pureza da Razão prática e, nela, a imanência recíproca de razão e liberdade — esta na sua incondicionalidade de "fato da razão" —[142] põe à mostra o abalo profundo, nos próprios fundamentos do pensamento ético, dessa perda de especificidade da *praxis* como perfeição imanente do sujeito que acompanha sua progressiva anexação pelo domínio da *poiesis*. A dialética hegeliana do Espírito objetivo que situa a interioridade do sujeito moral (*Moralität*) como mediação entre a primeira objetivação do Espírito em direção ao mundo das coisas (Direito abstrato) e sua segunda objetivação em direção ao mundo histórico (vida ética concreta ou *Sittlichkeit*) representa por outro lado, na esteira da Razão prática de Kant, o mais amplo e rigoroso intento teórico para restaurar a originalidade e a inteligibilidade intrínseca da esfera da *praxis*. É nesse sentido que se pode considerar[143] o problema hegeliano da relação entre moralidade e eticidade como o centro do qual irradiam as linhas cardeais da reflexão ética contemporânea.

Nessa grandiosa "rememoração" (*Erinnerung*) dialética da *Geistesgeschichte* do Ocidente que é a *Fenomenologia do Espírito*, Hegel exprime genialmente a situação da *praxis* virtuosa no movimento dialético da razão moderna, entendida como "Razão que opera" ou "Razão prática", opondo a sua individualidade encerrada na universalidade abstrata do Bem e do Verdadeiro (a virtude) à individualidade e universalidade igualmente abstratas do "curso do

142. Na verdade, o único "fato da razão" segundo Kant, é a lei moral (*Kritik der praktischen Vernunft*, I, 1, § 7). Mas a lei moral é, exatamente, lei da liberdade que tem seu estatuto transcendental ou sua aprioridade como forma pura do agir moral. Eis aí uma das versões do formalismo moral kantiano. A *Kritik der Urteilskraft* (II, 2, § 91) dirá que a liberdade é a única Idéia da Razão que é também um "fato" (*Tatsache*) e a expressão *Faktum der Vernunft* tornar-se-á freqüente em Kant. Ver as referências das| notas manuscritas de Kant in Bittner-Cramer (eds.) *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975, p. 136.

143. Ver supra, cap. II, 3 e nota 142. Sobre os problemas que se colocam na passagem da *Moralität* à *Sittlichkeit* ver o estudo minucioso de L. Siep, *Was heisst: "Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit" in Hegels Rechtsphilosophie?* apud *Hegel-Studien*, 17 (1982): 75-96.

mundo".[144] A caracterização da virtude na figura do Cavaleiro da Virtude (D. Quixote) mostra a perda de substância ética da ação virtuosa ou da *praxis* esvaziada da mediação da *héxis*.[145] Ela reaparece na "moralidade" (no sentido kantiano) ao termo da dialética do Espírito, operando a transição para a esfera da Religião e do Saber absoluto onde se dará a suprassunção (*Aufhebung*) do fenomenológico no lógico ou da História no Sistema. Na arquitetura sistemática do Espírito, a *praxis* tem seu lugar como *praxis* virtuosa (*Tugend*) justamente no momento em que o *ethos* faz a sua aparição na dialética do Espírito objetivo como vida ética concreta (*Sittlichkeit*)[146] ou como síntese da liberdade subjetiva e da substância ética objetiva. A *praxis* reencontra aqui o caminho do seu movimento dialético original elevando-se, como Espírito objetivo, sobre a objetividade da natureza à qual se refere a *poíesis*.[147] Desta sorte a *poíesis*, como atividade produtora, ficará subordinada ao movimento dialético da *praxis*, tendo o seu lugar na dialética da "sociedade civil", na esfera do "sistema das necessidades".[148] Hegel repõe assim, no centro da Ética, o conceito aristotélico de virtude,[149] articulando-o ao conceito de dever (*Pflicht*), mas objetivado nas relações nas quais se particulariza a substância ética.[150]

144. Ver *Phänomenologie des Geistes* V, B, C (ed. Hoffmeister, 5ª ed., pp. 274-282). Um comentário extremamente claro desse texto em Claus A. Scheier, *Analytischer Kommentar zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Friburgo, Munique, Alber, 1980, pp. 252-256. Sobre a posição estrutural e o movimento dialético desta figura ver P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1968, pp. 95-108.

145. Ver supra, cap. I, nota 62.

146. Ver *Grundlinien einer Philosophie des Rechts*, §§ 142-154, e *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, §§ 513-516.

147. Ver *Grundlinien einer Phil. des Rechts*, § 146, nota.

148. Ver. *Enz. der philos. Wissenschaften (1830)*, §§ 524-528; *Grundl. einer Phil. des Rechts*, §§ 189-208. A *poíesis* como Arte constituirá, por sua vez, a primeira esfera do Espírito Absoluto [*Enz. (1830)*, §§ 564-571].

149. A referência à *mesótes* aristotélica é feita explicitamente em importante texto: *Grundl. der Phil. des Rechts*, § 150, nota.

150. Ver *Enz. der phil. Wiss. (1830)*, § 516. Aí a virtude é definida como "a personalidade ética, isto é, a subjetividade que é transpassada pela vida substancial". Ver o comentário sugestivo de B. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1972, pp. 289-273 e o importante comentário aos §§ 142-156 da *Filosofia do Direito*, de A. Peperzak, *Hegels Pflichten und Tugends lehren*, apud *Hegel-Studien*, 17 (1982): 97-117, e ainda Udo Rameil,

O esforço tenaz de Hegel para reinstaurar, na estrutura abrangente do Sistema, a concepção platônico-aristotélica da *praxis*, atestado pelas referências explícitas do texto hegeliano, é visível.[151] Ele subjaz, por outro lado, à concepção hegeliana da liberdade exposta como fundamento de toda a dialética do Espírito objetivo ou dialética da idéia de liberdade concretizada no Direito.[152] Permanece, no entanto, dominante no pensamento hegeliano a descoberta moderna da subjetividade como relação ativa e criadora com o mundo, o que coloca o desenvolvimento do Espírito sob o signo de uma *poiesis* infinitamente mais ampla, estendida à totalidade do real.[153] Hegel afasta-se, assim, da tradição da *philosophia practica* que predominara até Christian Wolff e, nesse sentido, por ele passaria a linha que haveria de conduzir à identidade absolutizada por Marx entre *praxis* e *poiesis*.[154] Fica assim, de pé a questão: com que êxito logrou Hegel conciliar a idéia moderna de subjetividade e a idéia clássica de eticidade e restaurar, nas suas características originais de perfeição imanente (*enérgeia*), o agir propriamente humano (*praxis*)? Eis aí um dos problemas mais árduos não só da *Hegelforschung*, mas, igualmente, de toda a reflexão ética pós-hegeliana. Trata-se, em suma, da interpretação adequada desse passo decisivo da dialética do Espírito objetivo que é a suprassunção da

Sittliches Sein und Subjektivität: Zur Genesis der Begriff der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie, apud *Hegel-Studien*, 16 (1981): 123-162.

151. Ver B. Quelquejeu, op. cit., pp. 290-291. A recuperação hegeliana da noção clássica de *ethos* remonta, como é sabido, ao *System der Sittlichkeit* (1802-1803).

152. *Grundlinien einer Phil. des Rechts*, §§ 1-28. Sobre esses parágrafos, ver o comentário de A. Peperzak citado no cap. II, nota 155. Sobre a relação Hegel-Aristóteles nesse contexto, ver ibidem, pp. 109-110.

153. Eis o que escreve M. Riedel: "É o caráter laborioso (*Arbeitscharakter*) da modernidade, acima mencionado, que Hegel, como nenhum outro, articulou e trouxe filosoficamente à consciência e que determina o seu horizonte hermenêutico". *Theorie und Praxis im Denken Hegels: Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965, p. 77. Do mesmo autor, *Spirito oggetivo e filosofia pratica*, apud *Hegel fra tradizione e rivoluzione* (tradução de E. Tota), Bari, Laterza, 1975, pp. 5-33.

154. Essa a tese desenvolvida por M. Riedel em vários escritos. Ver *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Exkurs IV, pp. 224-226; VII, pp. 228-230.

moralidade na *eticidade* e que um filósofo como E. Tugendhat não hesitou em caracterizar como "perversão moral".[155] No centro do problema, encontra-se justamente a noção de "virtude" que Hegel, fiel indiscutivelmente à tradição grega da *areté*, situa ao mesmo tempo nos fundamentos e no ápice da vida ética — nos fundamentos como *ethos* (costume) e no ápice como *ethos* (hábito) —[156] e a relação fundamental entre eticidade e razão que, aos olhos de Hegel, recebe sua expressão grandiosa e audaz na própria lógica do Sistema.[157] Nela, o conceito aristotélico de *enérgeia* encontra seu correspondente na determinação do Espírito subjetivo que *deve* ser o que é ou auto-realizar-se na sua atividade teórica e prática.[158] Hegel concebe o Espírito subjetivo ou finito empenhado nesse processo de auto-realização ou autodesenvolvimento,[159] no qual deve adequar seu agir à sua razão ou a *praxis* ao *logos*. Essa adequação orientará justamente o roteiro dialético do Espírito objetivo. Nesse roteiro, um ponto nodal é alcançado exatamente na passagem da *moralidade* à *eticidade* quando Hegel, como acima se observou, reencontra o conceito aristotélico de virtude (*areté*), articulando-o com a racionalidade objetiva do *ethos*.[160]

Mas o *logos* hegeliano, ao perseguir a conciliação entre a subjetividade e o *ethos*, envolve o indivíduo na necessidade inteligível do Todo — pois o "verdadeiro é o Todo" —,[161]

155. Ver *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, e a apreciação crítica de L. Siep, "Kehraus mit Hegel?" im *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35 (1981): 518-530 e o artigo do mesmo autor, supra, nota 143. Ver também O. Pöggeler, *Selbstbewusstsein und Identität*, apud *Hegel-Studien*, 16 (1981): 188-217 (aqui pp. 198-207).

156. *Grundlinien einer Phil. des Rechts*, § 151. Ver a nota manuscrita de Hegel a essa passagem e o *Zusatz* da ed. Gans (*Werke*, red. Moldenhauer-Michel, 7, pp. 301-302).

157. É nosso propósito voltar a esse problema em *Escritos de Filosofia IV: a Construção do Sistema Hegeliano.*

158. Ver *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, §§ 440-444.

159. Ver *Enz. d. phil. Wiss. (1830)*, § 442.

160. Esse aspecto é realçado no artigo fundamental de A. Peperzak, *Moralische Aspekte der Hegelschen Philosophie*, apud H. C. Lucas, O. Pöggeler (eds.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1986, pp. 447-463.

161. "Das Wahre ist das Ganze" (*Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, *Werke*, red. Moldenhauer-Michel, 3, p. 24).

de sorte que a "doutrina dos deveres",[162] à qual corresponde a ordem das virtudes no indivíduo,[163] é logicamente uma determinação da eticidade substancial ou é um momento da Razão universal que se desdobra dialeticamente como Espírito objetivo. Assim, a relação hegeliana entre *theoría* e *praxis* eleva, com majestosa necessidade, a sabedoria prática (ou a *phrónesis*, no sentido aristotélico) à universalidade da Idéia do Bem, cujo desenrolar dialético se particulariza justamente na correlação dos deveres e virtudes do indivíduo.[164] O platonismo de Hegel retoma aqui seus direitos,[165] mas a transcendência da Idéia dá lugar à sua imanência no tempo como Espírito objetivo ou como História.

É no plano dessa articulação conceptual primeira entre *praxis* e *logos* ou entre o agir humano e a razão que nele habita e o conduz — articulação na qual descansa todo o edifício da Ética — que a recuperação hegeliana da noção clássica de *praxis* distancia-se da perspectiva fundamental de Aristóteles, cujo centro de irradiação é justamente a sabedoria prática ou a *phrónesis*.[166] A discussão em torno da *Sittlichkeit* hegeliana torna-se, desta sorte, a discussão em torno da possibilidade de restituição da *phrónesis* à sua posição mediadora entre as virtudes éticas e a *theoría*, essa redefinida segundo as condições atuais do saber. A recuperação da *phrónesis* aristotélica adquire, por outro lado, um significado peculiar no momento em que o pensamento he-

162. *Grundlinien einer Philosophie des Rechts*, § 148 nota.
163. Ibidem, § 150.
164. "Os deveres do indivíduo não são outra coisa senão as determinações necessárias nas quais a liberdade ou a Idéia do Bem se concretizam". A. Peperzak, *Hegels Pfichten-und Tugendlehre*, art. cit., p. 104.
165. Sobre o platonismo da Ética hegeliana ver A. Peperzak, *Hegels Pflichten-und Tugendlehre*, art. cit., pp. 110-111. Peperzak chama a atenção para o fato de que a *phrónesis* e o *orthòs lógos* aristotélicos não desempenham nenhum papel essencial na fundamentação hegeliana da virtude.
166. Distanciamento que, convém observá-lo, tem seu ponto de partida na reinterpretação hegeliana da *enérgeia* aristotélica em termos da subjetividade moderna e a extensão, a todo o domínio do Espírito da *nóesis noéseôs* que caracteriza, para Aristóteles, a vida divina: o que vem retirar à *theoría* aristotélica seu objeto e sua razão de ser. Ver D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975, pp. 298-301 e P. Aubenque, *Hegel et Aristote*, apud *Hegel et la pensée grecque*, Paris, PUF, 1974, pp. 97-120; luminoso ensaio sobre o alcance e os limites da utilização hegeliana de Aristóteles.

geliano do Sistema se torna sempre mais problemático. Aqui reside, sem dúvida, o convite a uma rememoração pós-hegeliana da Ética aristotélica, que a reflexão contemporânea recebe como uma das suas tarefas mais importantes.[167]

4. ÉTICA E TEORIA

Ao situar a *phrónesis* no centro do universo da *praxis*, Aristóteles confere à racionalidade prática um estatuto original que repousa sobre a função mediadora entre o *ethos* e o *logos* atribuído à *phrónesis*. Aquele é particularizado no indivíduo pelas virtudes éticas que são propriamente um "hábito eletivo" (*héxis proairetiké*) acompanhado de razão (*metà lógou*); este transpõe as fronteiras do prático para retomar a sua primazia absoluta na *enérgeia* perfeita do ato mais elevado da alma: a contemplação (*theoría*).

O *logos* estende pois as suas linhas sobre todo o campo da *praxis*, mas passa além: e o sentido último da atividade prática irá definir-se na perspectiva dessa transcendência do *logos*. Aristóteles mostra-se, desta sorte, profundamente fiel à inspiração que preside ao nascimento da Ética como ciência: a explicitação reflexiva do *logos* imanente ao *ethos*, de acordo com a estrutura de um saber científico; e fiel igualmente à tradição da filosofia grega sublimada por Platão, que submete os interesses da ação à gratuidade da contemplação.

Ora, o saber no qual se explicita reflexivamente o *logos* imanente ao *ethos* — ou o discurso da ciência ética — é justamente, segundo Aristóteles, um saber *prático*. Entretecido na própria estrutura da *praxis*, ele não se articula em razão da teoria (*ou theorías éneka*), mas dentro do processo do "tornar-se bom" do sujeito (*ina agathoì genómetha*).[168] Assim, a presença do *logos* no domínio da *praxis* é uma presença normativa e finalizante. Ele é regra e ordem e, nesse sentido, é "razão reta" (*orthòs lógos*). Mas a medida e a destinação que a ação recebe do *lógos*

167. Na autocaracterização de Eric Weil como um "kantiano pós-hegeliano" está presente também o seu repensamento do problema ético estudado excelentemente por Marcelo Perine, *Filosofia e Violência: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*, São Paulo, Edições Loyola, (col. Filosofia, 6), 1987, pp. 201-266.

168. *Et. Nic.*, II, 2, 1103 b 26-28.

não procedem de uma regulação *ab extrinseco*, nem designam a participação do indivíduo no desenvolvimento histórico de um Espírito universal. O *logos* plasma *ab intrinseco* a *praxis*, para comunicar-lhe esta irradiação *ad extra* de harmonia e beleza que denota a identidade do belo (*tò kalón*) e do bom (*tò agathón*) como atributos essenciais à ação virtuosa.[169]

O caráter eminentemente *prático* da ciência do *ethos* irá justamente repor em termos originais e propriamente aristotélicos a questão fundamental da *theoria*. Ela está, com efeito, na origem dos dois problemas maiores para cuja solução se ordena toda a articulação conceptual da *pragmateia* ética de Aristóteles. O primeiro diz respeito à forma e às modalidades da imanência do *logos* na complexa estrutura da *praxis* humana e na contingência do seu acontecer. Ele é objeto das sutis análises psicológicas da *Ética de Nicômaco*, no livro III, capítulos 1 a 8.[170] O segundo diz respeito às conseqüências que decorrem para a *praxis* da ordenação da sua estrutura sob a égide do *logos*: a exigência de fundamentação e a primazia do fim. A concepção da *phrónesis* está no centro da solução aristotélica a esses dois problemas. De um lado, com efeito, ela ordena teleologicamente a estrutura da *praxis* e permite distinguir entre os elementos que são meios na prossecução do fim (*pròs tò télos*) e a própria intenção do fim (*télos*).[171] De outro lado, ao submeter a *praxis* à norma ou retidão da ordem (*orthòs lógos*), a *phrónesis* impõe-lhe a exigência da perfeição ou da atualização da virtude (a *areté* é uma *enérgeia*) que irá encontrar a tendência mais profunda da natureza humana para a plenitude da sua auto-realização (*eudaimonía*).[172] No horizonte da *eudaimonía*, irá descerrar-se, por sua vez, a perspectiva transcendente da *theoría*. Orientado pelo alvo da *eudaimonía*, o dinamismo da ação

169. Ver o admirável capítulo de L. Ollé-Laprune sobre "o belo ou a regra moral segundo Aristóteles" in *Essai sur la Morale d'Aristote*, op. cit., pp. 77-120.

170. Ver *Ét. Eud.*, II, c. 6-11.

171. Donde a distinção entre a deliberação sobre os meios (*boulé*) e o desígnio ou intenção do fim (*boúlêsis*), *Ét Nic.*, III, c. 5 e 6.

172. Sobre a *eudaimonía* em Aristóteles considerada a partir da atividade mediadora da *phrónesis*, ver M. Ganter, *Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, op. cit., pp. 21-31. Ver também J. Vanier, *Le Bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris, Desclée, 1965, pp. 120-166.

virtuosa deverá manifestar a sua *enérgeia* numa plenitude do viver e do agir[173] que encontrará finalmente sua forma acabada no repouso supremamente ativo da *theoría.*[174]

Vê-se, por conseguinte, que um fio discursivo sem solução de continuidade une e entrelaça os temas da *pragmateia* ética de Aristóteles. Ele desenrola, na verdade, o caminho do *logos* no campo do agir humano e encontra seu ponto central e nodal no tema da *phrónesis.*[175] Seus pontos extremos são, de um lado o tema da *eudaimonía*[176] e, de outro, o tema da *theoría.*[177] Quaisquer que tenham sido as vicissitudes da composição e edição da *Ética de Nicômaco,* seu texto, tal como o possuímos, apresenta, deste ponto de vista, uma indiscutível unidade lógica que articula a discussão inicial sobre a *eudaimonía* com a celebração final da *theoría.* A natureza (*physis*) e o costume (*ethos*) são conduzidos pela razão (*logos*) e irão assinalar as estações do caminho que se estende da *eudaimonía* à *theoría.*[178] Trata-se aqui do caminho do discurso ético ou da teoria da *praxis* como teoria prática que não é somente o caminho do devir do saber,[179] mas o caminho do devir do *sujeito* do saber no movimento do seu "tornar-se bom" (*ína agathoì genómetha*) ou devir, no sujeito, da sua *eudamonía* como bem propriamente humano.[180] O fio do discurso ético desenrola-se, assim, segundo uma finalidade imanente que não é outra senão a transformação da *praxis* em *eupraxia,*[181] ou a realização da "obra de verdade" (*aletheúein*) da própria *praxis,* sua atualização no bem ou sua

173. *tò d'eu zên kaì tò eu práttein* (*Ét Nic.*, I, 2, 1095 a 18-20). A transposição conceptual dessa expressão universal do *ethos* vivido é o tema fundamental das Éticas de Aristóteles.

174. Com efeito, a *theoría* é a única forma de atividade (*enérgeia*) que é, igualmente, um repouso ou lazer (*scholé*) *Ét Nic.*, X, 7, 1177 b 16-25.

175. *Ét. Nic.*, VI, c. 5-12.

176. *Ét Nic.*, I, c. 2-12.

177. *Ét. Nic.*, X, c. 6-9.

178. Como observa J. Moreau, Aristóteles irá fundir numa só as três concepções que definem a virtude como "natureza", "costume" e "razão". Ver *Aristote et son école,* op. cit., p. 214.

179. Como o é o discurso da ciência *teórica.*

180. Sobre a originalidade hermenêutica do discurso da ética aristotélica, sobretudo comparada com a produção da *téchne,* ver H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* op. cit., pp. 297-298.

181. *ésti gàr autè he eupraxia télos, Ét. Nic.,* VI, 5, 1040 b 7.

enérgeia segundo a virtude.[182] Ora, a *eudaimonía* perfeita é a *theoría*. Ela é, também, a perfeita e mais alta *enérgeia*. Se a ciência prática se distingue rigorosamente da ciência teórica, essa distinção metodológica abre caminho, por sua vez, para uma unidade mais profunda da *teoria* e da *prática* no momento em que, conduzida pelo dinamismo do bem (*eu práttein*) ou finalizada pela *eupraxía*, a *praxis* reencontra a *theoría* como bem supremo do homem.

No entanto, a continuidade e a coerência do discurso ético aristotélico somente se manifestam, convém repeti-lo, se nos situarmos na perspectiva que se abre a partir do lugar central nele ocupado pela *phrónesis*. Tendo como alvo explicitar o *logos* como forma do agir ético e, assim, torná-lo efetivo como agir razoável, a perspectiva da *phrónesis* permite a Aristóteles evidenciar, de um lado, a imanência do *logos* à *praxis*, constituindo-se como a sua *enteléquia* e orientando-a para a sua plena realização na *areté*; e, de outro, afirmar a transcendência do *logos* sobre a *praxis* ao estabelecer a subordinação da *phrónesis* à *sophía*[183] e ao orientar assim todo o movimento da *praxis* para o *telos* supremo da *theoría*.[184]

A unidade do discurso ético supõe, por conseguinte, que a função mediadora da *phrónesis* se exerça em duas ordens de causalidade. Em primeiro lugar, na ordem da causalidade *eficiente* na qual se desenrola o processo psicológico do agir ético — e a passagem da *areté* natural para a *areté* ética —[185] e na qual a *phrónesis* está presente pela orientação do desejo (*órexis)*, que é a causa eficiente primeira na gênese da ação reta (*eupraxía*) através da decisão (*proaíresis*) acompanhada da deliberação (*boulé*) e do desígnio ou intenção (*boúlêsis*)[186] A compenetração ple-

182. Ver H. Schweizer, *Zur Logik der Praxis*, op. cit., pp. 79-80, e a definição da *phrónesis* em *Ét. Nic.*, VI, 5, 1140 b 4-5.

183. *Ét. Nic.*, VI, 7, 1141 a 20-21; VI, 13, 1145 a 6-11.

184. Ver a excelente exposição de K.-H. Volkmann-Schluck, *Ethos und Wissen in der nikomachischen Ethik des Aristoteles*, apud *Sein und Ethos* (ed. P. Engelhardt), op. cit., pp. 56-68.

185. Mais exatamente: passagem das disposições naturais à *areté* propriamente dita (*Ét. Nic.*, II, 1, 1003 a 24-25). Sobre a *areté* natural ver *Ét Eud.*, III, 7, 1234 a 27-33; *Ét Nic.*, VI, 13, 1144 b 1-16.

186. O processo psicológico do agir ético segundo Aristóteles é descrito minuciosamente por R. A. Gauthier em Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque, Comm.*, II, 1, pp. 209-212. Ver igualmente I. Düring, *Aristóteles*, pp. 462-463. A presença do *logos* se anuncia desde o início com a intuição do bem operável (*tò praktón*) pelo intelecto

na do *logos* e do desejo (*órexis*) se dá exatamente na decisão (*proaíresis*), sendo que o desejo procede originariamente tanto da parte irracional quanto da parte racional da alma.[187] A decisão assume, assim, um lugar fundamental na estrutura da *praxis* pois nela se define a orientação efetiva para o fim, tanto pela escolha adequada dos meios quanto pela concretização do princípio universal do agir ético, a tendência para a *eudaimonía,* na ação singular.[188] A decisão se apresenta, pois, como uma síntese do *ethos* e do *logos,* na medida em que não pode ser exercida sem o intelecto prático e o pensamento discursivo (*out áneu nou kaì dianoías*) nem sem o hábito ético (*out áneu ethikès héxeos*).[189] A retificação do desejo pela *phrónesis*[190] atesta, em segundo lugar, a presença normativa do *logos* no movimento (*kínesis*) da *praxis* e significa igualmente que a primazia da *phrónesis* exclui, na perspectiva de Aristóteles,

prático (*o praktikòs nous*). O princípio do movimento do agir é desencadeado pelo desejo (*órexis*), mas submetido à regra do *logos* (*Ét Nic.*, VI, 2, 1139 a 31-b 5). O movimento (*kínesis*) da *praxis* tem, pois, como causa *eficiente* o desejo, como causa *formal* a razão, como causa *final* o bem. Ver ainda, sobre causalidade e responsabilidade no agir ético, M. Ganter, *Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles,* op. cit., pp. 106-110.

187. *Ét Nic.*, I 13, 1102 a 26-b 28; ver infra, nota 195.

188. A concepção da *proaíresis* em Aristóteles e, particularmente na *Ética de Nicômaco* foi estudada por D. J. Allan em *The practical syllogism* (*Autour d'Aristote,* op. cit., pp. 326-340) e em *Aristote, le Philosophe* (tr. fr. de Ch. Lefèvre, Louvain, Nauwelaerts, 1962, pp. 183-185). A interpretação de Allan contrapõe duas apresentações da *proaíresis* na *Ética de Nicômaco:* no liv. III como escolha dos meios para a consecução do fim, e nos livros VI e VII como escolha da ação que está de acordo com um princípio universal do agir bom. Ver igualmente a comunicação *Aristotle's account of the origins of moral principles* in *Actes du XIème Congrès International de Philosophie,* Bruxelas, 1953, vol. XII, pp. 120-127. A tese de Allan foi longamente discutida por R. A. Gauthier in Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nic., Comm.*, II, 1, pp. 209-212. Segundo Gauthier, as duas apresentações aristotélicas da *proaíresis* não se opõem, mas correspondem a pontos de vista diferentes, o da causalidade eficiente (meios--fim, liv. III) e o da causalidade formal (abstrato-concreto, liv. VI--VII). A racionalidade da *proaíresis* aparece na sua sinonímia com a *diánoia* nas primeiras obras de Aristóteles, segundo F. Dirlmeier: ver M. Ganter, *Mittel und Ziel...*, p. 114, n. 84.

189. *Ét. Nic.*, VI, 2, 1139 b 23-24.

190. A decisão é um desejo acompanhado de deliberação (*órexis bouletiké*) e, no caso da decisão virtuosa (*spoudaia*), é necessário que a razão seja verdadeira e o desejo reto (*kaì tèn órexin orthén, Ét Nic.,* VI, 2, 1139 b 23-24).

qualquer forma de empirismo hedonista.[191] O agir ético, com efeito, é um movimento que procede inicialmente de acordo com a razão (*katà tòn lógon*) para, ao termo e mediante a *phrónesis*, unir-se vitalmente com a razão (*metà tou lógou*).[192] Assim, se o princípio (*arqué*) do movimento (*óthen he kínesis*) da *praxis* é a decisão e o princípio da decisão é o desejo (*órexis*),[193] razão e desejo articulam-se em indissolúvel unidade no ponto de partida do agir ético, aquela como *forma* e este como *causa motriz* do movimento imanente ou da *enérgeia* do agir.[194] Aristóteles é levado, desta sorte, a implantar profundamente a *phrónesis*, seja na inteligência prática (*nous*), seja no desejo (*órexis*).[195] O desejo tem seu dinamismo dirigido segundo o caminho traçado pelo *logos* e recebe sua consagração ética como desejo do bem, causa eficiente do agir virtuoso.[196]

191. Justas observações de Allan em *Aristote, le Philosophe*, p. 186.

192. *Ét. Nic.*, VI, 13, 1144 b 26-27. Ver Ganter, op. cit., p. 116. A imanência recíproca do *ethos* e do *logos* é afirmada num texto clássico: *Ét Nic.*, X, 8, 1178 a 16-19.

193. *Ét. Nic.*, VI, 2, 1139 a 31-33.

194. A contradição que se quer descobrir (R. A. Gauthier in Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nic., Comm.*, II, 1, pp. 203-204; 212-213) entre as passagens da *Ét. Nic.*, III, 5, 1112 b 33, e III, 7, 1113 b 5-6, onde Aristóteles parece afirmar o caráter transiente do agir ético, e a concepção da *práxis* como agir imanente (VI, 2, 1139 b 1-4; VI, 4, 1140 a 1-17) talvez possa ser resolvida se se levar em conta o ponto de vista da causa eficiente (movimento) no liv. III (analogia com a produção) e da causa formal no liv. VI (razão como regra).

195. Esse o ponto de vista que prevalece na *Ética de Nicômaco*, distinto do que prevalecera na *Ética a Eudemo*, onde a *órexis* tem sua raiz somente na parte irracional da alma. Ver sobre o tema "Desejo e Razão" o excelente capítulo de Jean Frère, *Les Grecs et le désir de l'être: des Preplatoniciens à Aristote*, op. cit., pp. 323-342; e a conclusão da parte sobre Aristóteles, pp. 434-437. Sobre o "desejo reto", pp. 338ss.

196. Como não há, em Aristóteles, o conceito de vontade ou de livre-arbítrio como faculdade independente e dotada de espontaneidade ativa (o termo *autoekoúsion*, de origem estóica, só se vulgarizou na linguagem filosófica a partir do séc. I d.C., *voluntas* e *liberum arbitrium* fazem parte da terminologia teológico-filosófica da Patrística latina e dos teólogos medievais), a causalidade eficiente ou motriz (*óthen he kínesis*) do agir ético é deferida ao desejo informado pela razão reta, acompanhado da intenção do fim e da deliberação sobre os meios e desembocando na *proaíresis*. A análise aristotélica da *práxis* ética permanece assim, fundamentalmente, nos quadros do intelectualismo socrático-platônico. Ver, a propósito, R. A. Gauthier in Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nic., Comm.*, II 1, pp. 217-220.

O livro VI da *Ética de Nicômaco* (V da *Ética a Eudemo*)[197] pode ser considerado o centro de toda a *pragmateia* ética de Aristóteles e o ponto nodal onde se entrelaçam definitivamente *ethos* e *logos*. Com efeito, ele é dedicado à sabedoria prática (*phrónesis*) e é na concepção da *phrónesis*, como vimos, que a originalidade do pensamento ético de Aristóteles se afirma com relação a Platão e às doutrinas da Primeira Academia, sem contudo romper os limites do intelectualismo socrático-platônico. Se a *eudaimonía* é o fim para o qual tende necessariamente a *praxis* humana, e o logos é a diferença específica do homem, como pensar a *eudaimonía* senão a partir das formas de exercício do *logos*? E como não referir a *eudaimonía* perfeita à atividade mais alta da razão? Dentro da estrutura da *Ética de Nicômaco*,[198] a discussão sobre as virtudes que tem a sua sede na parte racional da alma (virtudes dianoéticas) e que Aristóteles finalmente reduz a duas, a sabedoria prática (*phrónesis*) e a sabedoria especulativa (*sophía*),[199] desempenha um papel fundamental, articulando a contingência do objeto da ação (regida pela *phrónesis*) à necessidade do objeto da contemplação (exercida pela *sophía*). Essa articulação se apóia na compenetração e conseqüente orientação da ação pela razão reta (*orthòs lógos*) que Aristóteles exprime utilizando a forma demonstrativa do silogismo no chamado *silogismo prático* ou silogismo do dever-ser da ação.[200] A singularidade lógica desse silogismo consiste em que a uma premissa maior universal, ditando uma norma ou uma prescrição (com um enunciado positivo ou negativo) segue-se uma premissa menor particular que aplica a proposição universal *ad casum*, sendo a conclusão o próprio exercício da ação que recebe, assim, uma fundamentação lógica. É claro que tal fundamentação lógica não significa uma reintegração da ciência prática na ciência teorética, pois subsiste uma diferença essencial entre as duas classes de silogismo: no científico (*episthemonikós*), a conclusão

197. Ao qual convém associar o liv. VII (1-11) sobre a "continência" (*enkráteia*) e a "incontinência" (*akrasía*), caso privilegiado da relação entre a *phrónesis* e o desejo.

198. Sobre a composição e estrutura da *Ética de Nicômaco*, com particular relevo para a posição nela ocupada pela sabedoria prática, ver R. A. Gauthier, *L'Éthique à Nic.*, *Intr.*, 2ª ed., I, pp. 77-82.

199. Ver o comentário de R. A. Gauthier in Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nic.*, *Comm.*, II, 2, pp. 450-452; 507-540.

200. *oi syllogismoì tôn praktikôn*, *Ét. Nic.*, VI 12, 1144 a 31.

é sempre universal, ao passo que, no silogismo da ação, a conclusão não é uma proposição, mas a ação singular.[201] Do mesmo modo, o silogismo prático não entra na categoria dos silogismos dialéticos (na acepção aristotélica) que permanecem no nível da opinião provável, ainda que as proposições práticas possam ser submetidas a um exame dialético (também no sentido aristotélico).[202] Trata-se, na verdade, de uma lógica peculiar, a lógica da ação, na qual a necessidade que liga as premissas à ação não é uma necessidade *lógica* estrita (o que contradiria toda a concepção aristotélica do conhecimento prático) mas uma necessidade lógico-existencial na qual está intrinsecamente presente o desejo, mas um desejo que se articula em termos de razão (*órexis dianoetiké*), vem a ser, a decisão (*proaíresis*) que se transfunde imediatamente na ação.[203]

Ao celebrar na *praxis* essa alma de racionalidade que se exprime no silogismo prático, Aristóteles pretende resgatá-la da pura contingência ou do puro acontecer aleatório assim como, ao distinguir rigorosamente o conhecimento teórico e o conhecimento prático, pretendera libertar a própria *praxis* dos vínculos da necessidade inteligível que se traduziria na necessidade da ação deduzida logicamente de

201. Aristóteles refere-se ao silogismo prático na *Ét. Nic.*, VI, 13, 1144 a 22-36; VII, 5, 1146 b 35-1147 a 10; *De Anima*, III, 434 a 16-21; *De motu animalium* 701 a 7-23. A bibliografia em torno desses textos é abundante e sua interpretação é das mais discutidas. O texto-chave parece ser *Ét. Nic.*, VII, 5, 1146 b 35-1147 a 10, onde Aristóteles faz uso do silogismo prático para refutar a doutrina socrática da impossibilidade da coexistência, no mesmo sujeito, da ciência e incontinência. Ver a explicação de J. Y. Jolif, *L'Éthique à Nic., Comm.*, II, 2, pp. 611-613. Da bibliografia sobre o silogismo prático convém citar: D. Allan, *The practical syllogism* (v. nota 188 supra); M. Ganter *Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, pp. 113-124; G. Even-Granboulan, "Le syllogisme pratique chez Aristote" in *Les Études Philosophiques*", n. 1 (1976): 57-78; P. Donini, "Incontinenza e sillogismo pratico nell'Etica Nicomachea" in *Rivista critica di Storia della Filosofia*, XXXIII: 1977, fasc. 2, pp. 176-194 (estudo filológico e filosófico de *Ét. Nic.*, VII, 3); W. C. K. Guthrie, *History of Greek Phil.*, VI, pp. 349-352; R. Bubner, *Handlung, Sprache, Vernunft: Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, pp. 238-250.

202. Ver G. Even-Granboulan, *Le syll. pratique chez Arist.* op. cit., pp. 66-71.

203. *Ét Nic.*, VI, 2, 1139 b 4-5; ver Even-Granboulan, art. cit., pp. 64-65; J. Moreau, *Aristote et son école*, pp. 195-196.

premissas teóricas.[204] Orientada, porém, pela sua alma de racionalidade, a *praxis* visa necessariamente a um fim, que é a *eudaimonía*. A partir da unidade do princípio (*arqué*) que unifica inteligência e desejo, vem a ser, do próprio homem,[205] e no qual a *theoría* e a *praxis* têm igualmente a sua unidade, o problema das relações entre as virtudes da parte "científica" (*tò episthemonikón*) e da parte "calculadora" (*tò logistikón*) da alma se coloca inevitavelmente. Como se relacionam entre si a sabedoria teórica (*sophía*) e a sabedoria prática (*phrónesis*) e que horizontes a *sophía* abre diante da estrutura teleológica da *praxis*? Essa a questão decisiva para a qual converge toda a reflexão ética de Aristóteles e na qual ele reencontra a inspiração original da Ética como um "dar razão" (*lógon dounai*) do *ethos*. O "dar razão" do *ethos*, que se constitui no *leit-motiv* da Ética,[206] orienta-se, nessa aurora grega da ciência do *ethos* onde seus caminhos possíveis se traçaram, para duas direções principais: a identidade platônica da *phrónesis* e da *sophía* e, por conseguinte, a identidade entre o sábio e o virtuoso (atestada na figura exemplar de Sócrates) e a distinção aristotélica entre a *phrónesis* e a *sophía* e, portanto, a distinção entre Péricles, o *phrónimos*, de um lado[207] e Tales ou Anáxagoras, os *sophoí*, de outro.[208] Mas distinção não é separação e a *phrónesis* aristotélica não irá distanciar-se definitivamente da *phrónesis* platônica como simples habilidade prática, tal como o pretenderam J. Walter e seus seguidores.[209] Ao contrário, ela irá reencontrar-se com a *sophía* na unidade antropológica que une princípio e fim da *praxis*, ou seja desejo e *eudaimonía*, unindo-os pelo fio do *logos*. Se, na perspectiva do princípio, a causalidade formal do *logos* deve compor-se com a causalidade motriz do

204. Assim, a parte racional da alma que rege a ação, ou seja, o intelecto prático, é propriamente a "parte calculadora" (*tò logistikòn*), tendo por objeto os princípios das coisas que podem ser desse ou daquele modo (*endéchomena allôs échein*). Ver *Ét. Nic.*, VI, 2, 1139 a 6-15.

205. *Ét. Nic.*, VI, 2, 1139 b 5.

206. Ver supra, cap. II, n. 3.

207. *Ét. Nic.*, VI, 5, 1140 b 8.

208. *Ét Nic.*, VI, 7, 1141 b 3-4. Segundo A. J. Festugière, *Les trois vies*, apud *Études de Philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 132, a distinção aristotélica da "vida teorética" e da "vida prática" coloca o problema da sua relação num novo espaço de conceptualidade.

209. Ver supra, n. 72.

desejo (*órexis*) e a *phrónesis* permanece ligada ao âmbito das virtudes éticas ou ao esquema horizontal da relatividade do *ethos*, conduzindo a deliberação sobre os meios,[210] na perspectiva do fim, a forma do *logos* alcança definitivamente a primazia e a *phrónesis* participa então, de alguma maneira, do conhecimento desse fim mais excelente e dessa *eudaimonia* perfeita representados pela vida teorética. Ela se eleva, através da sua vinculação com a *sophía*, a um nível que transcende a contingência da praxis.[211]

É verdade que o princípio racional que informa a vida virtuosa não é, para Aristóteles, a *phrónesis* contemplativa, como estabelecera Platão, e sim o *ethos* no qual se alimenta o desejo retificado pela *phrónesis* prática. Mas esta, em meio ao seu caminho, encontra-se com a filosofia (*sophía*) e passa a ser guiada por ela em direção às alturas da contemplação (*theoría*). A tarefa ordenadora da *phrónesis* passa então a desenvolver-se em vista da atividade de conhecimento da filosofia como prerrogativa da parte melhor da alma,[212] atividade que irá encontrar na *theoría* sua coroa e consumação. Desta sorte, na medida em que a *phró-*

210. Ver *Ét. Nic.*, VI, 10, 1142 b 32-33. Essa participação da *phrónesis* no conhecimento do fim, realçada por R. A. Gauthier in Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nic., Comm.*, II, 2, pp. 518-519, de acordo com a interpretação tradicional, fora rejeitada por J. Walter, cuja opinião encontrou recentemente um defensor autorizado em P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1953, e foi criticada por R. A. Gauthier na sua recensão da mesma obra em *Revue des Études Grecques* 76 (1963): 265-268. P. Aubenque respondeu a Gauthier em *La Prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?*, ibidem, 78 (1965), 40-51, artigo apreciado por Gauthier em *L'Éthique à Nicomaque, Introduction* (2ª ed.), I, 1, p. 283, n. 118. Sobre fins e meios na ordem da causa eficiente ver ainda *Ét. a Nic., Comm.*, II, 2, p. 560.

211. Sobre as expressões "esquema horizontal" e "esquema vertical" ver, num sentido ligeiramente diferente, M. Ganter, *Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, pp. 132-138. Para esse autor, o esquema vertical traduz-se na *akrótes*, na fina ponta da virtude, e o esquema horizontal na *mesótes*, na mediania entre os extremos. Mas pode-se dizer que a dialética platônica é a matriz do esquema vertical e que é em direção ao "perfeito" segundo a linha ascendente do sensível ao inteligível que a virtude atinge a sua "fina ponta".

212. *ekeinês* (i. é *thes sophías*) *oun éneka epittátei* (i. é *he phrónesis*), *Ét. Nic.*, VI, 13, 1145 a 9. Se Aristóteles reivindica para a *phrónesis* a atividade de ordenar e imperar, que Platão reserva à filosofia, esta, por sua vez, torna-se o fim em razão do qual a *phrónesis* (e a "consciência" ou *synesis*, *Ét. Nic.*, VI, 11, 1143 a 8-10), or-

nesis, na ordem da causa eficiente, rege o movimento que tende à *eudaimonía*, ela se ordena à filosofia e ao seu ato perfeito, a *theoría*, como causa formal da *eudaimonía* perfeita.[213]

As páginas célebres da *Ética de Nicômaco* (liv. X, cap. 6-9), longe de constituir uma digressão mais ou menos arbitrária, assinalam o ápice conceptual a partir do qual se descobre a coerência profunda do discurso ético de Aristóteles. Razão, pois, assiste a Günther Bien quando afirma que a explicação de X, 6-9 constitui a pedra de toque para qualquer interpretação da filosofia prática de Aristóteles.[214] Mesmo admitindo que esses capítulos apresentem traços redacionais mais antigos do que as outras partes da *Ética de Nicômaco*, sua inserção no plano da obra obedece, sem dúvida, a um desígnio deliberado de Aristóteles,[215] que foi respeitado por seu filho e editor Nicômaco. Ao terminar

dena, julga e impera. Ver R. A. Gauthier in Gauthier-Jolif, *L'Éth. à Nic., Comm.*, II, 2, pp. 527-532.

213. *Ét. Nic.*, VI, 13, 1144 a 3-6. Texto fundamental, que deu origem a engenhosas interpretações. A comparação com a *Ética a Eudemo* (VIII, 3, 1249 b 9-16) e com o *Protrético* (fr. 6 Walzer) permitiu a R. A. Gauthier propor a interpretação mais satisfatória e, provavelmente, definitiva, apoiada na concepção da filosofia como causa formal da *eudaimonía* (*L'Éth. à Nic., Comm.*, II, 2, pp. 542-547). A comparação entre a saúde e a filosofia de um lado, a medicina e a *phrónesis* de outro retorna em VI, 13, 1145 a 7-9 para ilustrar a relação entre a *phrónesis* e a filosofia. Essa relação encontra no lugar paralelo da *Ét. Eud.*, VIII, 3, 1249 b 6-23 uma ilustração eloqüente. Para além dos problemas de crítica textual que esta passagem apresenta (Gauthier, ibidem, pp. 560-563) nela fica finalmente claro que é em relação à preeminência da *theoría* que se define a norma reguladora da *práxis* ética. Ao termo do seu itinerário na ciência da *práxis*, Aristóteles reencontra, assim, a exigência do intelectualismo platônico, à qual dará, porém, uma forma nova e original, propriamente aristotélica. Segundo W. Jaeger (*Aristotele*, ed. cit., pp. 325-331), essas últimas linhas da *Ética a Eudemo* inspiram-se ainda na concepção platônica de uma fundamentação teonômica da Ética; mas tal opinião repousa, por sua vez, sobre a oposição jaegeriana entre a *Ética a Eudemo* e a *Ética de Nicômaco*, que parece dificilmente aceitável. Ver G. Bien, *Die Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, pp. 156-159.

214. G. Bien, op. cit., 139; ver W. C. K. Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, VI, p. 391.

215. Esse plano é relembrado em X, 6, 1176 a 30-31. Sobre o lugar do tratado da contemplação no plano da *Ética de Nic.*, ver I, 3, 1096 a 5, e R. A. Gauthier in Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque, Comm.*, II, 1, p. 33; 2, pp. 873-874. Sobre a cronologia desses textos ver Ch. Lefèvre, *Sur l'évolution de la Psychologie d'Aristote*, pp. 235-242.

o discurso da ciência da *praxis* com um hino em louvor da *theoría* que, segundo Eduard Schwartz,[216] "apenas uma vez se escreveu no mundo", Aristóteles parece querer pôr em evidência que a distinção entre o prático e o teórico, sobre a qual repousa a autonomia do saber prático, é característica de um estágio intermediário no caminho do *logos*. Nesse estágio, detêm-se aqueles que optam por fazer da política no sentido amplo[217] a sua "forma de vida" (*bíos politikós*) e para os quais a *phrónesis* é a virtude mais alta do intelecto (*nous*). Mas o caminho do *logos* prossegue em direção ao seu termo derradeiro, onde a perfeita *enérgeia* é também a perfeita *eudaimonía*: a atividade da contemplação.[218]

A ética de Aristóteles atinge aqui um grau extremo de tensão,[219] essa tensão que se forma quando o *logos* imanente ao *ethos* se explicita e se liberta de alguma sorte,

216. Citado por G. Bien, op. cit., pp. 140-141.

217. *Ét. Nic.*, I, 1, 1094 a 26-27.

218. Na concepção de G. Bien (op. cit., pp. 138-162), o caminho do *logos* no terreno da *praxis* é um caminho que se bifurca, conduzindo, de um lado, ao *bíos politikós* que goza de perfeita autonomia e se justifica independentemente da *theoría* e, de outro, ao *bíos theoretikós* reservado ao filósofo e às atividade da escola. Os textos que celebram a *theoría* teriam em Aristóteles um caráter protrético ou exortatório e seriam dirigidos ao cidadão que se contenta com o bem da vida política. Mas essa visão, a nosso ver, introduz um dualismo na visão aristotélica que os textos não justificam. Se a *theoría* não é, para Aristóteles, o fundamento da Ética, como o é para Platão, ela é o seu *fim*, sendo o ato mais excelente da virtude mais excelente, a *sophía*. Assim, a *theoría* é o termo de uma linha sem ruptura traçada pelo percurso do *logos* que ultrapassa o domínio da *praxis* ou do ocupar-se com as coisas humanas (*anthropeúesthai*, *Ét. Nic.*, X, 8, 1178 b 7) para penetrar na esfera do divino, objeto da contemplação que é, ela mesma, algo de sobre-humano e divino (*Ét. Nic.*, X, 7, 1177 b 26-1178 a 7). A *theoría*, no entanto, tem um âmbito mais vasto do que a esfera das coisas divinas: ver W. C. K. Guthrie, *A history of Greek Phil.*, VI, 396-398. Ver a posição matizada de R. Bodeüs, *Le Philosophe et la Cité*, op. cit., pp. 157-225.

219. Expressão de R. A. Gauthier, *La Morale d'Aristote*, Paris, PUF, 1958, p. 105. Essa tensão se manifesta com particular agudeza quando se trata de conciliar a vida ativa e a vida contemplativa (R. A. Gauthier, ibidem, pp. 108-111). É certo que Aristóteles não considera a vida prática como simples *meio* para a vida teorética. Ela tem sua autonomia própria. Mas ela é indissociável da vida contemplativa na definição da vida que encerra, para Aristóteles, a *eudaimonía* mais completa, e que um termo tardio designará como "vida mista" (*bíos synthetos*, Ário Dídimo, ap. Estobeu, ver Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nic., Comm.*, II, 2, p. 864). O problema

passando a constituir o pólo de um campo específico de racionalidade para o qual o próprio *ethos* é atraído, tornando-se objeto de uma "ciência ética" (*ethikè episthéme*), ou ciência das normas e dos fins da *praxis*. Mas não havendo fraturas absolutas no campo do *logos*, ele estende ao infinito suas linhas: nele a alma se dilata para tornar-se, de algum modo, todas as coisas.[220] O *ethos* é arrastado no movimento sem fim do *logos* e confrontado, finalmente, com a exigência de fundamentação absoluta que impele esse movimento. Tal é a polarização fundamental que estrutura o campo da Ética nas suas origens gregas e no seu itinerário ao longo da filosofia ocidental: de um lado a contingência do *ethos*, de outro a necessidade do *logos*. O campo de tensão entre os dois pólos se constitui inevitavelmente desde o momento em que o sujeito da *praxis* (do *bíos politikós*, a vida mais alta e mais nobre segundo a tradição grega) se mostra igualmente como sujeito da *theoría*; ou desde o momento em que o sol do *logos* se eleva alto sobre o horizonte da vida humana para iluminar toda a realidade, e assinala a hora meridiana dos grandes sistemas de Platão e Aristóteles. O *bíos theoretikós* revela-se, então, como a vida mais excelente do homem, tendo seu ato mais perfeito na *theoría*. Como não celebrar nessa forma de vida, que nos é comum com os deuses, o alvo a que tende a vida segundo a virtude, que é a vida propriamente humana?[221] Essa celebração, com as diferenças de acento e matiz que assinalam os passos de uma longa carreira, mas conservando o estilo solene da parenese, apresenta-se como um "invariante" do pensamento aristotélico,[222] descrevendo

da relação entre o conhecimento prático e o conhecimento teórico aparece, assim, ligado ao tema clássico das "três vidas", evocado por Aristóteles em *Ét. Nic.*, I, 3, e que A. J. Festugière estudou magistralmente no seu belo estudo citado supra, nota 208. É sabido que a *Ética de Nicômaco* pode ser considerada uma tentativa para reduzir a um único princípio — a busca da *eudaimonía* — e para sintetizar num único ideal — a vida virtuosa — o esquema platônico das três vidas: vida de prazer, vida ativa e vida de contemplação. Ver R. A. Gauthier in Gauthier-Jolif, *L'Éth. à Nic.*, *Comm.*, II, 2, pp. 860-862.

220. *He psychè tà ónta pôs esti pánta*, *De An.* III, 8, 431 b 21.

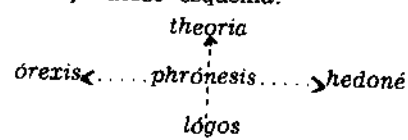
221. *Ét. Nic.*, X, 7, 1177 b 26-1178 a 8. Sobre o sentido da *theoría* aristotélica e sua relação com a praxis ver o belo estudo, já clássico, de J. Ritter, *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles*, ap. *Metaphysik und Politik: Studien über Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, pp. 9-33.

222. Ch. Lefèvre, *Sur l'évolution d'Aristote en Psychologie*, p.

uma linha cimeira na qual se elevam os altos textos dos fragmentos do *Protrético*, da *Metafísica* I e XII e da *Ética de Nicômaco*, X, 6-9.

A profunda revolução provocada na esfera das "coisas humanas" (*tà anthrópina*) pelo advento da Razão epistêmica, ou a descida dessa Razão da majestade divina da *physis* para a proximidade humana da *polis*,[223] completa em Aristóteles um primeiro ciclo que se iniciara com Sócrates e os Sofistas. Da investigação (*istoría*) pré-socrática da *physis* à *theoria* aristotélica, passando pelo relativismo sofístico e pela ontologia platônica, ficam marcados os estágios que designam outras tantas formas de transposição do *ethos* no *logos* ou de tentativas de constituição de um saber do *ethos* obediente aos critérios do *logos* da ciência. No entanto, somente com Aristóteles esse desígnio irá alcançar seu pleno cumprimento com a criação da *ethikè episthéme* ou da Ética propriamente dita. É lícito, porém, perguntar-se se o itinerário que será percorrido pela Ética na tradição ocidental não irá reencontrar, uma e muitas vezes, as estações do caminho da primeira Ética grega e ver-se face a face com seus problemas fundamentais. De fato, as vicissitudes do pensamento ético no Ocidente mostram que não pode ser alterado sem graves desequilíbrios na análise da *praxis* ética[224] o diagrama conceptual traçado por Aristóteles, no qual a função mediadora da *phrónesis* se exerce na intersecção da linha horizontal do desejo apontando para o prazer (*órexis — hedoné*) e da linha vertical da razão apontando para a contemplação (*logos — theoría*).[225]

223. Ver supra, cap. II, n. 2.
224. Esses desequilíbrios são assinalados pelo predomínio do *empirismo* e do *formalismo* na constituição da ciência do *ethos* e que Hegel criticou na 1ª e 2ª partes do seu escrito sobre o Direito Natural. Ver G. W. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, ap. *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. v. H. Buchner/O. Pöggeler (*Gesammelte Werke*, 4) Hamburgo, Meiner, 1968, pp. 417-485 (aqui pp. 417-449).
225. Eis um esboço desse esquema:

theoria
↑
órexis ←. . . . . *phrónesis* . . . . . → *hedoné*
⋮
lógos

Deve-se reconhecer, no entanto, que a experiência grega da transposição do *ethos* no espaço da razão demonstrativa, que deu origem à criação ocidental da Ética, revelou-se igualmente a fonte de alguns dos problemas de cultura mais desafiadores entre quantos vem acompanhando nossa civilização. A constituição da Ética significa o reconhecimento e a legitimação, implicada na própria legitimação social do *logos* da ciência, de uma instância julgadora do *ethos* que, em princípio, não se refere às normas e valores incorporados à tradição ou à sabedoria da vida, nem às prescrições e sanções de origem religiosa, mas se guia pelos critérios de uma racionalidade regida pelo código do *logos* demonstrativo. O intento que mais longe avançou para aproximar as razões teóricas da Ética das razões históricas do *ethos* foi o de Aristóteles. A distinção entre as virtudes éticas e as virtudes dianoéticas e sua integração na estrutura da *praxis* virtuosa sob a regência da sabedoria prática (*phrónesis*), é a tradução conceptual desse encontro entre *ethos* e Ética. Não obstante, vimos que a *pragmateia* ética de Aristóteles termina na tensão extrema que se estabelece entre a elevação sobre-humana da contemplação e os limites humanos da ação. A Ética, coroada pela *phrónesis*, não é, finalmente, senão um preâmbulo da *philosophía* e volta-se, como que movida por um irresistível fototropismo espiritual, para o ato supremo da *theoría*. Abre-se, desta sorte, um hiato sempre renovado entre as razões do *ethos* que a tradição transmite e justifica e as razões da Ética que o ensinamento pretende transmitir e demonstrar dentro dos quadros institucionais da escola.[226] Para Platão, como é sabido, o filósofo avoca a si as tarefas do legislador e do governante.[227] Para Aristóteles, os filósofos deverão dispor-se a ministrar um ensinamento ético aos cidadãos aptos a recebê-lo.[228]

226. Assim, as virtudes éticas são transmitidas pela tradição e as virtudes dianoéticas pelo ensinamento. Ver *Et. Nic.*, II, 1, 1103 a 14-18.

227. Ver o texto célebre da *Rep.* V, 473 c-d e entre os comentários recentes desta passagem, R. Maurer, *Platons "Staat" und die Demokratie*, op. cit., pp. 24-27.

228. Sobre essa aptidão ver *Et. Nic.*, I, 3, 1095 a 2-30. Sobre a distinção entre o "cidadão" e o "filósofo", ver G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, pp. 154-162. G. Bien propugna a possibilidade, em Aristóteles, de uma Ética sem Metafísica. Mas permanece o fato, talvez não levado suficientemente em

Se o *ethos*, como acima se procurou mostrar,[229] é co-extensivo à cultura e se a constituição de uma ciência do *ethos* ofereceu-se como o caminho mais viável para uma nova fundamentação do *ethos* na grande crise que abalou a cultura grega nos séculos V-IV a.C. — caminho que ainda não acabamos de percorrer —, é igualmente indubitável que a ciência do *ethos*, na diversidade das suas versões, não logrou constituir-se em forma universal do *ethos*, como ele co-extensiva à cultura, em nenhum dos estágios do ciclo civilizatório que teve início com a civilização grega clássica. Se acompanharmos a sucessão das doutrinas éticas da primeira Academia e do primeiro Liceu no tramonto da *pólis*, das éticas helenísticas até o fim da Antigüidade, da ética cristã na Idade Média, da ética humanista na Renascença, das éticas empirista e racionalista na idade da Ilustração, da ética da ciência do século XIX aos nossos dias,[230] veremos que nenhuma dessas grandes sistematizações do pensamento ético elevou-se à forma de um *ethos* universal. Isto não obstante o fato de que muitas das idéias fundamentais por elas difundidas tornaram-se princípios de vida e de ação para as elites políticas e letradas da sua época (como as idéias do Estoicismo na época helenístico-romana) ou se incorporaram à mentalidade e às instituições (como a idéia racionalista dos direitos universais do homem na época moderna). Vale dizer que o projeto de um *ethos* efetivamente histórico cujas razões encontrem sua explicitação adequada nas razões e na linguagem de uma Ética universal e reconhecida como tal — ou de um *ethos* que se autojustifique numa ciência normativa da *praxis* — permanece distante de uma realização efetiva, enquanto os *éthea* tradicionais entram em processo de desagregação aparentemente incontrolável, e o niilismo ético passa a rei-

conta por esse autor, de que o ensinamento da ciência ética é prerrogativa do filósofo e de que suas lições terminam com uma exortação à *theoría*, fundada na subordinação da Ética à Filosofia. É na Filosofia, com efeito, que a Política (no sentido amplo, incluindo a Ética), irá fundamentar seu poder arquitetônico. Ver L. Ollé-Laprune, *Essai sur la Morale d'Aristote*, pp. 174-186.

229. Ver supra, cap. II, n. 1.

230. Ver a obra clássica de O. Dittrich, *Geschichte der Ethik: die Systeme der Moral vom Altertum bis zum Gegenwart*, 4 vols., Leipzig, F. Meiner, 1926ss. e a excelente síntese de Vernon F. Bourke, *History of Ethics*, Nova Iorque, Doubleday, 1968 (tr. fr. Paris, Cerf, 1970).

nar sobre os escombros desses antigos *éthea*. O predomínio dos problemas éticos na filosofia contemporânea reflete essa situação, que não exprime apenas a crise teórica de um saber tradicionalmente integrado ao *corpus* dos saberes filosóficos, mas ainda, e sobretudo, a crise de uma civilização que vive o espetáculo paradoxal dos homens errantes numa floresta de razões — técnicas, científicas, econômicas, políticas, culturais — e incapazes de encontrar razões para o seu próprio caminho ou razões normativas para o seu agir.

A Ética é uma resposta tipicamente grega a uma situação de crise profunda do *ethos* tradicional. Ela parte do pressuposto de que, sendo portador do *logos* e definido pelo *logos*, o homem é — deve ser — regido pelo *logos*. Nesse sentido, Ética é uma disciplina eminentemente educativa, uma *paideia* que dispõe o homem a viver segundo a razão o que é necessariamente, ensinou Sócrates, viver segundo a virtude. A correspondência efetiva entre o *logos* e a *areté* é o alvo perseguido, desde as suas origens, por essa tentativa de fundamentação do *ethos* num *logos* formalmente codificado em saber demonstrativo, que Aristóteles denominou *praktikè episthéme*.

Mas uma experiência de amplitude tão vasta e de repercussões tão decisivas no campo do agir humano quanto a experiência grega do *logos* começa a delinear-se com o fim do ciclo da *pólis* e com a exaustão dos grandes sistemas da idade socrática, e alcança suas dimensões definitivas e sua maior profundidade no encontro entre a cultura filosófica do ecúmeno helenístico-romano e a tradição bíblico-cristã: a experiência da liberdade moral. A Ética, *paideia* do homem clássico, definido pelo predicado da racionalidade, terá de acolher no seu sistema de razões o indivíduo que se autodetermina a partir da sua livre subjetividade. O caminho da Ética ocidental passa a ser indicado, desde então, pelas direções da dialética entre razão e liberdade que se constitui na sua articulação conceptual mais profunda e no seu problema maior.

Capítulo Quarto

ÉTICA E DIREITO *

1. DO *ETHOS* À SOCIEDADE POLÍTICA: A GÊNESE DO DIREITO

O aparecimento e desenvolvimento da idéia de sociedade política caminham em estreita inter-relação com a formação da ciência do *ethos*. A matriz conceptual é representada aqui pela idéia de lei (*nómos*), que deve permitir o estabelecimento de uma proporção ou correspondência (*analogía*) entre a lei ou medida (*métron*) interior que rege a *praxis* do indivíduo, e a lei da cidade que é propriamente *nómos*, e deve assegurar a participação eqüitativa (*eunomía*) dos indivíduos no bem que é comum a todos e que é, primeiramente, o próprio viver-em-comum.[1] De um lado a explicitação da racionalidade imanente do *ethos* se constitui como teoria da *praxis* individual e assume a forma de uma doutrina da virtude (*areté*) ou da Ética no sentido estrito. O *ethos* é, então, conceptualizado fundamentalmente como *hábito* (*hexis*). De outro, a razão do *ethos* irá exprimir-se na forma de uma teoria do existir e do agir em comum e se apresentará como doutrina da lei justa (*politeia*) que é, na comunidade, o análogo da virtude no indivíduo. O *ethos* é, então, conceptualizado fundamentalmente como *costume*. A ciência da *politeia* ou a Política

* Sob o título "Antropologia e direitos humanos" este capítulo foi publicado in *REB*, 37 (1977): 13-40 (versão refundida).

1. Ver supra cap. II, n. 2 e as notas 50 e 63.

é, assim, a outra face da Ética.[2] Se, no domínio da Ética no sentido estrito, como ciência da *praxis* individual, o problema maior é o problema de uma razão da liberdade (gen. subj.) ou de uma razão imanente à liberdade e que demonstre na virtude a realização plena, a *enérgeia* da *praxis* livre, no domínio da Política no sentido estrito, como ciência normativa da *praxis* comunitária, o problema maior é o problema de uma razão do livre consenso (gen. subj.), ou de uma razão imanente à livre aceitação do existir e agir em comum e que demonstre na lei justa a realização plena, a *enérgeia* da *praxis* consensual. A razão imanente ao livre consenso e que se explicita em leis, regras, prescrições e sentenças é o que se denomina propriamente Direito e que está para a comunidade como a razão reta (*orthòs lógos*) está para o indivíduo. A sociedade, como o indivíduo, tem o seu excesso, a sua *hybris*, que se traduz em formas degeneradas ou perversas de *politeia* ou na própria perversão do Direito.[3] A lei aparece, assim, como o oposto exato da *hýbris* social em todas as suas formas e, portanto, como a razão explicitada e codificada da liberdade consensual. Neste sentido o Direito ou o sistema do Direito é definido por Hegel, com perfeita exatidão, como "o reino da liberdade realizada".[4]

A idéia de sociedade política, emergindo historicamente do *ethos* das sociedades aristocráticas e guerreiras da Grécia arcaica, defronta-se inicialmente com o problema do *poder* como fato social fundamental imposto pelo próprio pacto implícito de associação que reúne os indivíduos em grupos estáveis. A associação do poder com a força é, por sua vez, um fato universal e natural, e a força se exprime primeiramente como violência. A sociedade política se apresenta exatamente como o intento de desvincular a necessidade natural da associação e a utilidade comum dela re-

2. A ciência das "coisas humanas" (*tà anthrópina*) abrange assim, segundo Aristóteles (*Ét. Nic.*, I, 1, 1094 a 25-30; X, 9, 1181 b 15; ver supra, cap. III, nota 57) a Ética e a Política no seu sentido estrito. É a Ciência Política por excelência.

3. Essa perversão se exprime de modo exemplar na identificação entre o Direito e a força que encontra sua forma política na tirania. Do *Górgias* à *República* esse tema constitui o fio condutor da reflexão política platônica, e vem terminar na célebre tipologia dos regimes e dos homens políticos e na sua perversão extrema, a tirania e o homem tirânico. Ver *Rep.* VIII 562 a-IX, 579 e.

4. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 4.

sultante, do exercício do poder como força ou como violência, e assumi-las na esfera legitimadora da lei e do Direito. Esse intento virá a concretizar-se historicamente na invenção da *pólis* como Estado onde o poder é deferido à lei ou à constituição (*politeia*) e cuja essência o filósofo estóico Panécio de Rodes traduzirá na definição lapidar que nos foi transmitida por M. T. Cícero: *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.*[5]

Ao emergir das formas primitivas de associação, nas quais o exercício do poder está ligado ao desenlace de uma dialética da violência ou aos termos da relação senhor-escravo,[6] a nascente sociedade política vê-se face a face com o problema da legitimação consensual do poder. Da solução deste problema irão depender sua unidade, sua estabilidade e, afinal, sua viabilidade histórica. Assim como, no indivíduo, o movimento do desejo tende ao excesso e deve ser regido pelo *métron* da virtude, assim a dinâmica do poder é habitada internamente pela desmesura ou a *hybris* da violência e deve ser regulada internamente pelo *logos* presente na lei. Por conseguinte o poder que, como causa eficiente, é necessário para a constituição do ser da sociedade política e para a garantia do seu permanecer, deve encontrar na ordenação da razão que é a lei[7] sua causa formal e sua legitimação. Deve ser, em suma, um poder legítimo, vem a ser, um poder no qual o exercício da força é regido pela justiça e no qual a *hybris* da violência cede e se retira diante da eqüidade da *dike*. A justiça, por sua vez, segundo a definição clássica do Direito Romano retomada por Tomás de Aquino,[8] tem por objeto o direito a ser atribuído permanentemente a quem é devido. É, pois,

5. M. T. Cícero, *De Rep.* I, 139; essa definição remonta a Crisipo segundo o testemunho de Dion Crisóstomo (v. Arnin, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 329).

6. Essa é a relação típica de poder que acabou revestida de um caráter religioso na sociedade arcaica do *oikos grego* e da *família* romana. Ver as páginas clássicas de Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris, Hachette, 1952, pp. 93-103. Sobre a dialética senhor-escravo na gênese do reconhecimento, que dá origem à sociedade política, ver H. C. de Lima Vaz, "Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental" in *Síntese*, 21 (1981): 7-29.

7. Segundo a definição clássica: *quaedam ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata*, Tomás de Aquino, *S.T.*, 1ª 2ae. q. 90 a. 4, c.

8. *S.T.*, 2ª. 2ae. q. 58 a. 1 c.: *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens.*

em torno do homem como sujeito de direitos que a sociedade política se organiza e que se legitimam as forças que a regem e mantêm. O homem portanto, não no seu simples ser natural, mas nesta "segunda natureza" pela qual é sujeito de direitos ou sujeito da liberdade realizada,[9] é que deve exercer a mediação entre a simples força que é violência e o poder político que deve ser justo. O indivíduo político é, por definição, o indivíduo livre ou capaz de liberdade.[10]

O tema da gênese e concepção do Direito, forma da sociedade política, está desta sorte intrinsecamente ligado à concepção do homem que dá razão desses direitos — que são, por excelência, direitos *humanos* — dominante na sociedade em que tais direitos são reconhecidos se não efetivamente respeitados. Há, assim, uma antropologia política fundamental que, em formas diversas, acompanha a história já relativamente longa das sociedades políticas do Ocidente.[11] Desde a chamada "cosmonomia" do Direito arcaico na Grécia[12] até o conflito dos humanismos ou mesmo às tendências anti-humanistas que refletem a crise das sociedades políticas contemporâneas, estamos diante de uma sucessão de concepções do homem, cuja função histórico-ideológica, explicitada freqüentemente na intenção dos pensadores que as formularam ou interpretaram, define-se justamente como tarefa *teórica*, ora de crítica ora de justificação, da própria *prática* política, ou seja, do tipo de relação entre o poder e o direito reconhecida na sociedade.

É notório que essas concepções do homem refletem uma prática política já constituída ou em vias de constituir-se no contexto de complexas causações históricas. Aristóteles fixa os traços do *zôon politikón* no momento em que a *pólis* se encaminha para o seu declínio, e Rousseau desenha a imagem do "homem natural" quando a sociedade liberal moderna apenas ensaia seus primeiros passos. É con-

9. Ver o *Zusatz* da ed. Gans ao § 4 da *Filosofia do Direito* de Hegel (ed. Moldenhauer-Michel, 7, pp. 46-48).

10. Ver Claude Bruaire, *La Raison politique*, Paris, Fayard, 1974, pp. 13-40.

11. A observação é de Eric Voegelin: *We must have a systematic understanding of the nature of the man if we want to have a systematic political science, Order and History*, III, *Plato and Aristoteles*, p. 296. Ver Aristóteles, *Et. Nic.*, I, 13, 1102 a 18-27.

12. Ver R. Marcic, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, Friburgo na Brisgóvia, Rombach, 1971, pp. 132-137.

veniente, pois, distinguir entre a *prática* política de determinada sociedade ou época histórica com a *idéia* do homem que lhe é imanente (já que a prática política postula do indivíduo que ele se pense como ser moral, isto é, universal),[13] e as *teorias* políticas que visam explicitar, justificando ou criticando, tal prática, e são levadas assim a tematizar a concepção do homem que sustenta a racionalidade implícita dessa prática. Temos assim, de um lado, a idéia do homem presente no *ethos* das sociedades políticas e que orienta e regula, como uma espécie de *norma rectrix*, o seu desempenho histórico; de outro, as teorias do homem como ser político que se formulam em momentos cruciais — de ascensão, crise ou declínio — nos quais a sociedade política se volta sobre si mesma e se interroga sobre a validez e consistência das idéias fundamentais que dão razão da sua existência.

Como no caso da ciência do *ethos*, também no caso da ciência da *pólis* a razão política torna-se uma razão do político (gen. subj.) ou uma *teoria* do político no momento em que se obscurecem as evidências que justificam a existência histórica da sociedade. Nesse caso, as tentativas para reencontrar ou redefinir o campo dessas evidências passam a fazer parte da própria *praxis* política, assim como, na crise do *ethos*, a *praxis* ética postula uma ciência do *ethos*. O ato político exige aqui a explicitação da sua *teoria* e da idéia do homem presente na consciência social do corpo político, ou seja, exige que se defina uma idéia do Direito segundo a qual o indivíduo, como membro da comunidade política, possa ser pensado não na particularidade empírica da sua existência natural, mas na universalidade racional da sua existência política, como sujeito livre de direitos e deveres.[14]

Se os chamados direitos humanos permanecem um tema problemático nas sociedades políticas contemporâneas, dois séculos após as Declarações solenes de 1776 e 1789, é que a busca de novas e adequadas formas de organização e ideário políticos, na seqüência das profundas transformações que vêm acompanhando o fim do *Ancien Régime*,

13. Ver E. Weil, *Philosophie politique*, 3ª ed., Paris, Vrin, 1971, pp. 132-137.

14. Ver Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 24; § 209, nota; § 211 e o *Zusatz* a esse parágrafo da ed. Gans (*Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 7, p. 364).

persiste como um desafio para o mundo que está surgindo dessas transformações. Entre a proclamação formal dos direitos e o real estatuto político dos indivíduos e dos grupos aos quais eles são atribuídos, estende-se um vasto espaço, ocupado por formas antigas e novas de violência. Vale dizer que os mecanismos de poder em ação nas sociedades políticas contemporâneas não alcançam aquela legitimação que seria propiciada pela real efetivação dos direitos do homem ou pelo reconhecimento do cidadão como portador efetivo dos direitos cujo respeito confere ao poder seu predicado essencial como poder político, ou seja, poder justo. Ora, tal efetivação não é possível senão através da institucionalização dos mecanismos do poder em termos de lei e de direito, vem a ser, em termos de justiça. Vê-se, assim, que o problema clássico da melhor Constituição (da mais justa), nada perdeu da sua atualidade, não obstante o fato de que a política moderna, obedecendo à inspiração maquiavélica que está na sua origem, formula-se cada vez mais como problema de *técnica* do poder e cada vez menos como discernimento sapiencial do mais justo.[15]

Na verdade, porém, a história das sociedades políticas nos mostra que o exercício do poder não deriva nelas para a pura violência senão em situações de extrema desagregação do corpo social. A busca da legitimação ou a referência ao horizonte universal do Direito definido pela escritura de uma lei básica (*politeia*) é uma característica inerente à dialética do poder nas sociedades políticas. Ela se acentua e se impõe de maneira aparentemente irreversível no mundo moderno,[16] não obstante o aparecimento de novos instrumentos de poder imensamente mais eficazes do que aqueles conhecidos pelas sociedades antigas.

Ao ser reconhecido na sua existência política, ou seja, como membro da comunidade política, como cidadão (*politês*), o homem se constitui, portanto, sujeito de direitos ou sujeito universal. Desta sorte, o existir político somente

15. Ver J. Habermas, *Die klassische Lehre von Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie*, in *Theorie und Praxis*, Neuwied-Berlim, Luchterhand, 1969, pp. 13-51; R. Maurer, *Platons "Staat" und die Demokratie*, Berlim, de Gruyter, 1970, pp. 1-18; ver ainda G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Einl.* (*Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 12, p. 63).

16. Ver J. Ladrière, *Les droits de l'homme et l'historicité*, ap. *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, pp. 116-138 (aqui, pp. 119-121).

pode ser pensado por meio de uma idéia do homem que dê razão desse movimento de transcendência que o eleva acima da particularidade individual ou grupal. De fato, as vicissitudes das sociedades políticas no Ocidente são acompanhadas pelas variações de um motivo antropológico fundamental que se esforça por traduzir as complexas relações que se estabelecem entre a *universalidade* objetiva da lei e do Direito e a *particularidade* das situações que circunscrevem a existência do cidadão de um lado e, de outro, entre essa mesma *universalidade* e a *singularidade* das consciências individuais.[17] A aparição histórica do *político* traz consigo, portanto, a mesma necessidade de justificação racional ou ideal que se fez presente no momento em que o advento do indivíduo, emergindo da ruptura do *ethos* tradicional, suscitou o imperativo da criação da Ética como ciência do *ethos*. O itinerário que conduz da Ética socrática à Política platônica permanece como paradigma dessa exigência de pensamento do universal, que tenta assentar sobre novos fundamentos — sobre os fundamentos do *logos* demonstrativo ou da ciência — o existir histórico do indivíduo e da comunidade. Há pois, como viu Aristóteles,[18] uma continuidade necessária entre a Ética e a Política: a dialética particular-universal-singular desdobra-se no campo da existência individual como circularidade dialética do ético[19] e no campo da existência social como circularidade dialética do político. Mas é preciso convir que nem todas as concepções do homem logram articular corretamente essa dialética e é permitido supor que a inadequação de algumas dessas concepções às exigências conceptuais que se manifestam na analogia entre o ético e o político seja um dos problemas fundamentais do pensamento político contemporâneo. Assim, um dos caminhos para se estudar a relação entre o ético e o político ou entre a Ética e o Direito, e que aqui pretendemos seguir, oferece-se no terreno da evolução histórica do motivo antropológico que subjaz à dialética do particular-universal-singular que constitui a estrutura conceptual básica da idéia do político.[20]

17. Sobre essa dialética ver nosso estudo "Moral, Sociedade e Nação" in *Revista Brasileira de Filosofia*, 53: jan., mar. 1964, pp. 1-30.
18. Ver *Et. Nic.*, X, 10, 1179 b 31-1181 b 23.
19. Ver supra, cap. I, notas 19 e 62.
20. O problema teórico das relações entre os direitos do homem e a historicidade foi tratado por J. Ladrière no estudo citado

É conveniente, no entanto, fixar desde o início com exatidão os termos da dialética, cujas vicissitudes históricas pretendemos acompanhar e cuja articulação revela as formas diversas com que o homem ocidental tentou pensar — numa intenção justificadora, programática ou crítica — suas efetivas experiências políticas.

A existência política representa a elevação do indivíduo empírico a um plano de existência universal, vem a ser, de uma vida social regida por normas racionais e obediente, portanto, ao imperativo de um *dever-ser*: exatamente o imperativo da lei ou do Direito. É necessário, pois, caracterizar inicialmente a particularidade do indivíduo que será dialeticamente negada pela passagem ao universal da existência política. Trata-se, evidentemente, dessa forma de particularidade que traz em si o princípio da sua própria negação como particularidade. Fica, portanto, excluída a particularidade que caracteriza uma parte simplesmente adicionável ou integrável num todo no qual cessa a sua existência separada. Fica igualmente excluída a particularidade que se mantém fechada em si mesma como centro de referência para a satisfação das suas necessidades imediatas. Em outras palavras, não é na particularidade do seu ser físico ou do seu ser biológico que o homem se abre ao movimento de passagem à universalidade da existência política. Numa página célebre, no início da sua *Política*, Aristóteles delimitou admiravelmente o terreno no qual tem lugar esse movimento de universalização:

> Fica clara, pois, a razão pela qual o homem é um animal político de modo superior a qualquer abelha ou a qualquer animal gregário. Dizemos, com efeito, que a natureza nada faz em vão. Ora, entre os animais somente o homem possui a palavra (*lógon*). É verdade que a voz (*phoné*) é sinal da pena e do prazer, e por isso se encontra nos outros animais (pois a sua natureza se desenvolveu a ponto de poderem significar uns aos outros a sensação de pena e de prazer); mas a palavra é apta para significar o conveniente e o danoso e assim também o justo e o injusto. Essa é a peculiaridade do homem que o distin-

na nota 16 supra. A perspectiva que aqui adotamos é diferente. Trata-se de acompanhar as formas históricas da dialética universal-singular na qual se exprime a relação do indivíduo à universalidade do Direito, com o fim de examinar a adequação dessas formas históricas às exigências teóricas dessa dialética.

gue dos outros animais: somente ele tem a percepção do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades desta natureza. Ora, é o ser-em-comum (*koinonia*) segundo tais qualidades que constitui a sociedade doméstica e a cidade.[21]

É, pois, no terreno do *logos* como espaço de comunicação, como estrutura de interpretação e expressão, que a particularidade do indivíduo como *zôon logikón* é dialeticamente negada e ele se eleva à universalidade ou, como Aristóteles mostra agudamente, ao universal questionamento sobre o bem e o mal, sobre o justo e o injusto. À medida que se constitui como ser *ético*, o homem se torna apto para elevar-se à esfera do ser *político*.[22]

Temos, assim, presentes os dois pólos fundamentais da dialética constitutiva da existência política: de uma parte o homem individual como portador do *logos* e, de outra, a universalidade objetiva do mesmo *logos* que se exprime, por sua vez, numa dialética formal de valores e numa lógica do dever-ser: o bem e o mal, o justo e o injusto etc... Mas, se a particularidade do indivíduo é negada na passagem à universalidade do *logos*, ela se conserva aí como singularidade, vem a ser, como universalidade concreta, capaz de tornar-se sujeito enunciador e portador de valores e, como tal, capaz de articular-se com seus semelhantes na forma da vida política (*bíos politikós*). Portanto, a negação dialética da particularidade que advém ao indivíduo pela sua situação *natural* opera-se através do movimento universalizante do *logos* e tem como termo a universalidade do existir segundo a razão que convém ao indivíduo como ser *político*. Por conseguinte, o estádio final da dialética da existência política não opõe o indivíduo particular de um lado e o universo dos valores de outro, mas articula a universalidade *objetiva* do *logos* (no caso, a lei e o Direito) com a universalidade *subjetiva* e concreta que o *logos* assume no indivíduo como tendo atualizado a sua condição de *lógon échon* ou de *zôon politikón*,[23] ou seja, como so-

21. *Pol.* I, 1, 1253 a 7-19. Ver a dialética universal-particular-singular em Hegel, *Grundlinien der Phil. des Rechts, Einl.* §§ 5-7 com as respectivas notas.

22. Sobre esse dinamismo universalizante do *logos* na constituição da comunidade ética ver K.-H. Volkmann-Schluck, *Ethos und Wissen in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, ap. *Sein und Ethos*, op. cit., pp. 56-68 (aqui pp. 59-60).

23. Ver Aristóteles, *Pol.* I, 1, 1253 a 10.

cializado não no círculo fechado da existência gregária, mas no espaço livre da existência política.

Realizar efetivamente essa síntese da universalidade objetiva e do indivíduo universal no espaço do *logos*, eis a tarefa que cabe às sociedades políticas na medida em que tentam assegurar ao homem a existência social como existência regida pela razão. Se, nas teorias políticas, essa tarefa é pensada segundo as exigências de otimização que decorrem da própria razão,[24] na realidade histórica efetiva a existência política é marcada pela contingência que torna impossível a síntese perfeita entre a universalidade objetiva do *logos* e a universalidade subjetiva da razão singular.[25] Com efeito, a particularidade natural do indivíduo, manifestando-se no "mau infinito" do desejo nunca satisfeito, subsiste sob a universalidade objetiva do *logos* e se opõe à sua concretização adequada numa prática política totalmente penetrada pela razão.[26] A utopia da cidade ideal, na qual o *logos* universal e a razão individual se compenetrariam mutuamente suprimiria, de fato, a sociedade política, pois implicaria a total *autarquia* do indivíduo: a supressão de toda questão, de toda relação problemática e consensual com o outro, do próprio objeto da ação política.[27] O homem político não é apenas um animal e, muito menos, um deus.[28] Ele se situa em face do horizonte do *logos*

24. Segundo o ensinamento de Platão, (*Rep.* VI, 504 c), a razão tem como medida ideal o que é perfeito. Uma teoria política não teria sentido se não tentasse demonstrar-se como a melhor em dada conjuntura histórica. A passagem do "melhor" ao "possível" assinala justamente a passagem da teoria à prática política.

25. Essa impossibilidade se traduz na inadequação que subsiste entre a lei e a justiça e que constitui um dos *leit-motiv* do pensamento político de Platão. Há, em Platão, uma oscilação entre a primazia da justiça sobre a lei escrita, que atinge seu *climax* no *Político* com a exaltação da ciência do governante como a "ciência real" que é "a mais difícil e a mais elevada" (*Pol.* 292 d), e o restabelecimento da soberania da lei no diálogo *Leis*. Ver o importante capítulo de J. de Romilly, *La Loi dans la pensée grecque*, Paris, Belles Lettres, 1971, pp. 179-201.

26. Sobre essa dialética da razão e da insatisfação que se faz presente nas sociedades humanas enquanto sociedades *históricas*, ver o capítulo de Eric Weil, *Philosophie politique*, op. cit., pp. 93-128.

27. A *autarquia* do cidadão que é, segundo Aristóteles, a condição da sua participação na cidade, não isola o homem mas, ao contrário, torna-o capaz de exercer a vida política. Ver *Pol.* II, 1, 1261 a 34; *Et. Nic.*, V, 10, 1134 a 26-27.

28. *Pol.* I, 2, 1253 a 27-29.

universal, mas a partir da particularidade de uma existência histórica que tenta encontrar, na existência política a forma de vida racional — ou razoável — compatível com as vicissitudes da sua contingência.

Eis-nos, por conseguinte, diante de três termos fundamentais que circunscrevem o espaço dialético no qual se tecem as relações constitutivas da sociedade política. Esses termos não devem ser pensados, como tais, no seu isolamento mas, exatamente, como termos de um sistema de relações.[29] As variações historicamente observáveis de um tal sistema permitem-nos acompanhar a evolução das sociedades políticas não apenas na sua factualidade empírica, mas no plano do que poderíamos denominar o seu *motivo antropológico* fundamental, que rege e orienta as expressões simbólicas nas quais a sociedade busca exprimir suas razões de ser.

O indivíduo particular (natural), o *logos* universal e o indivíduo que se universaliza (ou se socializa politicamente) na submissão ao *logos*: a função mediadora entre esses termos é exercida, na dialética constitutiva da sociedade política, pelo terceiro termo,[30] já que o indivíduo particular é incapaz de referir-se imediatamente ao *logos* (caso contrário não teria necessidade de socializar-se politicamente) e o *logos*, por sua vez, permanece abstrato enquanto não alcança a sua concretude no indivíduo singular que nessa e por essa participação ao *logos* se torna indivíduo universal. Portanto, entre a razão presente na sociedade política, expressa na lei e no Direito, e o indivíduo natural, estende-se todo o processo de universalização, propriamente pedagógico (a Política, como a Ética é fundamentalmente uma *paideia*), que eleva o indivíduo à condição de cidadão (*politês* ou *civis*), indivíduo universal porque vivendo segundo a razão. Ora, a razão da vida política é, exatamen-

29. Ver o exemplo proposto por Hegel, dos três silogismos do Estado em *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, § 198 nota. (*Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 8, pp. 355-356).

30. No silogismo dialético, como é sabido, as determinações do conceito *universal, particular, singular* ocupam respectivamente os extremos e o meio-termo, interpenetrando-se num círculo que constitui propriamente o movimento dialético ou a racionalidade *(das Vernünftige)* do real. Ver G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, 1, 3 (*Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 6, pp. 351-354); *Enzyklopädie der phil. Wissenschaften (1830)*, § 181. (*Werke*, 8, pp. 331-332), e § 198 nota (*W*. 8, pp. 355-356).

te, o Direito. Podemos, dizer, pois, que o *motivo antropológico* fundamental que rege determinada sociedade política reside no nível de universalização que o Direito nela vigente permite ao indivíduo particular alcançar. Nesse sentido, esse Direito pode ser dito um Direito humano ou, mais exatamente, *humanizante*, já que a universalização pelo Direito não é, por definição, uma propriedade "natural" do indivíduo particular, mas uma tarefa a ser cumprida historicamente pela sociedade política. Ao desempenhar essa função mediadora entre a sua individualidade natural e a universalidade do Direito, o indivíduo político aparece-nos na História com os traços da imagem antropológica compatível com a forma de universalidade que lhe compete mediatizar. Encontramo-nos, assim, diante de uma antropologia política clássica, de uma antropologia política moderna e, nos nossos dias, ao que tudo indica, assistimos, juntamente com a crise da sociedade política e com a insuficiência dos modelos do passado, a um penoso trabalho de constituição de uma nova imagem do homem como sujeito universal de direitos. Não é o caso de vaticinar os seus traços futuros, pois a filosofia não é profecia. Obediente ao ensinamento de Hegel, cabe ao filósofo rememorar apenas o passado para nele descobrir as linhas que se cruzam nos enigmas do presente o que será, talvez, a primeira condição para se aceitar lucidamente o desafio do futuro.

Para ficarmos na brevidade de uma fórmula, podemos dizer que, na antropologia política clássica, a universalidade do Direito tem a forma de uma universalidade *nomotética*,[31] ao passo que na antropologia política moderna estamos diante de uma universalidade *hipotética*. A universalidade *nomotética* é aquela que tem como fundamento uma *ordem* do mundo que se supõe manifesta e na qual o *nómos* ou a lei da cidade é o modo de vida do homem que reflete a ordem cósmica contemplada pela razão. A universalidade *hipotética*, ao invés, é aquela cujo fundamento permanece oculto e requer uma explicação a título de hi-

31. *Nomotética* se diz propriamente da arte de legislar. *Nomothétes* é o legislador. Aqui aplicamos analogicamente o termo a uma ordem objetiva que se põe como lei e é, como tal, apreendida pela razão.

pótese inicial não verificada empiricamente e que deve ser confirmada dedutivamente pelas suas conseqüências.[32] É fácil observar que a universalidade *nomotética* constitui o horizonte das teorias do Direito natural clássico, ao passo que a universalidade *hipotética* é o pressuposto epistemológico das teorias do Direito natural moderno. No primeiro caso, permanecemos no âmbito da ontologia antiga, no segundo caminhamos sob o signo do pensamento científico moderno. No primeiro caso, a Política conserva uma intrínseca relação com a Ética, no segundo essa relação torna-se extrínseca e problemática e a Política tende a se constituir em esfera autônoma, independente da normatividade ética e freqüentemente a ela oposta. A evolução do conceito de Natureza, que oferece o fundamento para a definição da universalidade do Direito, é que permite a passagem da universalidade *nomotética* à universalidade *hipotética*. É justamente essa passagem que constitui, talvez, o desafio maior da reflexão política contemporânea voltada para o processo histórico que assistiu à formação das modernas sociedades liberais e vive hoje a sua crise. Essa crise, por sua vez, recoloca em termos de extrema gravidade o problema das relações entre Ética e Direito.

Uma vez restituídas as intuições fundamentais que estão nos fundamentos desses dois tipos de universalidade, será necessário interrogar-se sobre o sentido da sua oposição histórica e sobre o destino dos direitos humanos no desdobramento de uma lógica da universalidade *hipotética* levada às suas últimas conseqüências. É na linha dessa interrogação que adquire especial relevo a tentativa hegeliana[33] de retomar a universalidade *nomotética*, integrando-a na perspectiva do Estado moderno e derivando a ordem da Natureza para a teleologia da História. Esse o quadro conceptual dentro do qual o problema das relações entre Ética e Direito se coloca para nós.

32. As expressões clássicas de teorias políticas que se referem respectivamente a um fundamento de universalidade *nomotética* e de universalidade *hipotética* são o livro I da *Política* de Aristóteles e o Prefácio ao *Discours sur l'inégalité* de J.-J. Rousseau.

33. Essa tentativa passa a ser um dos pólos da reflexão hegeliana a partir dos tempos de Iena e encontra uma primeira expressão no *System der Sittlichkeit* (1802-1803) e no artigo sobre o Direito natural (1802).

2. ÉTICA E DIREITO NO PENSAMENTO CLÁSSICO

É a idéia de correspondência entre a ordem cósmica e a ordem da cidade sob a soberania de uma mesma lei universal que inspira as primeiras tentativas de definição de uma esfera do direito e da justiça à qual o homem deve elevar-se para libertar-se do mundo da violência e do caos. Essas tentativas inscrevem-se, por sua vez, na esteira do grande movimento que assinala, na Grécia dos séculos VI e V a.C., a edificação de uma ciência da *physis* e, paralelamente, os primeiros passos na edificação de uma ciência do *ethos*.[34] São conhecidas as origens cósmico-sociais do nascente pensamento jurídico na Grécia e foram estudadas, entre outros, por Werner Jaeger.[35] Aqui, como em outros domínios, a originalidade do gênio grego consiste em dar ao postulado da ordem, que torna possível a existência histórica, a forma do *logos* ou, no nosso caso, da razão jurídica, a partir da idéia fundamental de lei (*nómos*).[36] A significação fundamental do *nómos* refere-se, exatamente, à ordem divina transcendente ou à ordem do *kósmos* divino, à qual deverá conformar-se a lei humana.[37] As origens míticas da idéia de correspondência entre a ordem cósmica ou a *physis* e a ordem social ou a *pólis* assinalam, nesse como em outros terrenos, o ponto de partida da evolução que conduz da forma narrativa do *logos* à sua forma demonstrativa.[38] A história do pensamento jurídico na Grécia está colocada sob a égide das figuras

34. Ver supra cap. II, n. 2.

35. Ver *Praise of Law: the origins of legal Philosophy and the Greeks*, ap. *Scripta minora*, II, pp. 318-351.

36. A forma específica da ordem reguladora do curso histórico exprime-se, na Grécia clássica, pela atividade política e pela filosofia ou, como dirá Aristóteles, pelo *logos prático* e pelo *logos teorético*. É o que Eric Voegelin denomina a "diferenciação noética" da consciência, característica da experiência grega das relações entre "ordem" e "história". Ver *Order and History*, vol. II, *The World of Polis;* vol. III, *Plato and Aristoteles*, Louisiana State University Press, 1957.

37. Ver E. Voegelin, *Order and History*, II, *The World of Polis*, p. 306.

38. A celebrada passagem do *mythos* ao *logos* refere-se, com efeito, à aparição do *logos* científico: ela tem lugar no interior do mesmo espaço simbólico em que o *mythos* se desdobra, ou seja, o espaço do *logos* como discurso. Ver as explicações de J. P. Vernant, *Mythe et societé en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1974, pp. 196-217, e W. Nestle, *Von Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechi-*

divinas de *Thémis* e *Díke*.[39] Nelas se personificam as intuições da ordem universal e do entrelaçamento de todos os seres nas malhas dessa ordem (*Thémis*), bem como do seu caráter iluminador e prescritivo (*Díke*).[40]

Assim, a ordem universal torna-se termo de uma relação propriamente jurídica quando se manifesta como lei (*nómos*). É, pois, na aurora do pensamento grego que tem lugar essa iniciativa de imenso alcance para a história das sociedades ocidentais que é a atribuição à ordem divina do mundo, transcrita no registro racional da idéia de natureza (*physis*) do caráter formal de *lei* normativa das ações humanas. Ligada intimamente, desde seus inícios, à noção de *natureza*, a idéia do *nómos* que é o "rei de todas as coisas, das mortais e das imortais", segundo o fragmento célebre de Píndaro,[41] vai orientar o desenvolvimento da razão segundo duas linhas específicas de racionalidade que conservarão entre si uma constante homologia: a racionalidade do pensamento científico e a racionalidade do pensamento social e político.[42]

schen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, 2ª ed., Aalen, Scientia Verlag, 1966, pp. 491-496: a racionalização do discurso político, sobretudo na Sofística, ocupa aqui um lugar importante.

39. O estudo das figuras dessas duas deusas abre a monumental história do pensamento jurídico grego de E. Wolff, *Griechisches Rechtsdenken*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1950, I, pp. 22-45.

40. *Díke* tem como uma das suas irmãs *Eiréne* (a Paz). Um eco da intuição dessa ordem universal, pacificadora de todas as coisas, pode-se ouvir na sentença de Sto. Tomás de Aquino: *Divina pax facit omnia ad se invicem concreta*. Ver *In lib. de Divinis Nominibus*, cap. XI, lec. 2.

41. Píndaro, fr. 119. Ver supra, cap. II nota 57. A analogia entre *physis* de um lado e *ethos-nómos* de outro, constitutiva da Ética clássica, supõe a sua distinção. Essa distinção tende a desaparecer com a extensão a toda a *physis*, no mundo moderno, do domínio técnico do homem, o que revoluciona as bases da Ética. Ver H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für technologische Zivilization*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, pp. 33-34.

42. A vinculação entre *nómos* e *physis* na origem do pensamento social e político aparece nitidamente em Heráclito, anteriormente à oposição estabelecida pela Sofística entre os dois termos. Heráclito propõe presumivelmente uma concepção triádica da ordem — na alma, na cidade, no universo — que antecipa a ordem platônica na *República*. Ver E. Voegelin, *Order and History*, II, pp. 229-239, e G. Plumpe, art. *Gesetz* II, 1, ap. J. Ritter (org.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III, pp. 494-495. Sobre a relatividade do *nómos* em Heródoto, que prenuncia a dualidade e oposição *nómos-physis*, ver J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, op. cit., cap. III, pp. 52-71.

O horizonte de universalidade que denominamos universalidade *nomotética* desenha-se justamente a partir do conceito de uma ordem universal à qual se atribui o caráter prescritivo da lei.[43] É nesse horizonte que se procurará fixar, como iniciativa fundamental da primeira grande forma de pensamento político-jurídico do Ocidente, o pólo do movimento dialético que suprassume no homem a sua particularidade psicobiológica (presa ao mundo da violência e do caos, onde reinam as forças inimigas da *Díke*),[44] para elevá-la ao mundo divino do *nómos*.[45]

É, pois, a submissão do mundo do homem à ordem do universo como ordem regida pela lei e pela justiça — como ordem divina oposta ao caos — que torna possível a abertura desse horizonte de universalidade ao qual irá referir-se o pensamento político-jurídico clássico. Somente o desaparecimento do *kosmos* antigo, substituído pela imagem do mundo suscitada pela revolução científica moderna, irá retirar à universalidade *nomotética* o seu fundamento ontológico. Essa universalidade é assegurada pela impessoalidade do *nómos* divino que tudo abraça. Nos laços de uma mesma ordem ficam unificados, assim, o homem e o universo. Essa *cosmonomia*[46] no direito arcaico dá origem, em Hesíodo,[47] à expressão mítico-poética da ordem do mundo sob a égide do *nómos* e da unidade do gênero humano em virtude da prescrição da mesma *Díke*. Ela conhecerá as primeiras tentativas de transposição racional ou filosófica em Anaximandro e Heráclito.[48] O propósito visível dessas tentativas é o de compreender o mundo e o

43. Ver M. Landmann, *De Homine: der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Friburgo-Munique, Alber, 1962, pp. 3-64.

44. Ver E. Wolff, *Griechisches Rechtsdenken*, I, pp. 46-52.

45. Sob esse ponto de vista o *nómos* aparece como o caminho para o desenlace do destino trágico, com o triunfo da ordem divina no universo e na cidade. Ver os capítulos de E. Wolff sobre Ésquilo (op. cit., I, pp. 340-342) e sobre Sófocles (op. cit., vol. II, 1952, pp. 198-335). Enquanto Ésquilo e Sófocles apresentam-se como poetas da *pátrios politeia*, Eurípedes (op. cit. II, pp. 373-471), já sob a influência da Ilustração sofística, exalta a "virtude popular (*demotikê areté*). Sobre as relações da tragédia grega e da política, ver o breve, mas sugestivo, capítulo de G. Sebba ap. P. W. Schäfer (org.), *Das politische Denken der Griechen*, Munique, List Verlag, 1969, pp. 17-47.

46. R. Marcic, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, op. cit., p. 155.

47. Ver. E. Wolff, op. cit., I, pp. 120-151.

48. Sobre Anaximandro ver supra, cap. II, nota 31. E sobre

homem nos vínculos de um mesmo *logos* universal, assegurando assim a unidade do *kósmos* e colocando as primeiras pedras do que será o edifício do Direito natural clássico.[49]

A primeira crise, que envolve ao mesmo tempo a estrutura da *pólis* e as representações tradicionais que uniam as leis dos homens e a lei do universo na visão de uma mesma *physis* divina, tem lugar com as transformações que se seguem às guerras pérsicas e assistem ao florescimento da primeira Ilustração sofística. Ao propor a sua célebre oposição entre *physis* e *nómos*,[50] os Sofistas irão provocar uma ruptura de alto a baixo no harmonioso edifício da visão cósmico-política tradicional, que se apoiava sobre o fundamento da universalidade *nomotética*. Os efeitos da crise sofística no campo das relações entre Ética e Política foram decisivos. Efeitos próximos: a constituição da Ética como ciência no ensinamento socrático[51] e a constituição de uma filosofia política em Platão e Aristóteles, nas quais a idéia de ordem universal, fundada numa reelaboração conceptual da idéia de *physis*, guiará o desenho do modelo da cidade justa. Efeitos remotos ou que se podem supor tais: a cisão moderna entre natureza e sociedade[52] e a busca de uma universalidade *hipotética* como fundamento do Direito, de Hobbes a nossos dias. Por outro lado, a crise sofística representou a transição final do *logos* ético e do *logos* político-jurídico para o campo da razão demonstrativa com a conseqüente posição secundária e subordinada que passa a ser atribuída ao discurso do mito por Platão e Aristóteles: enquanto a ciência reivindica a qualidade de

Heráclito ver supra nota 42. Comparar com Platão, *Górgias*, 507 e-508 a.

49. Sobre as intuições que regem a visão clássica do *kósmos* ver W. Kranz, *Kosmos* (*Archiv für Begriffsgeschichte*, II, 1, 2) Bonn, Bouvier, 1958, pp. 27-58; sobre a organização do mundo humano ver J. P. Vernant, *As origens do pensamento grego*, São Paulo, Difel, 1972, pp. 27-58; e sobre a experiência primordial do *kósmos* ver E. Voegelin, *Order and History*, IV, *The Ecumenic Age*, pp. 68-75.

50. Sobre a oposição *physis-nómos* ver W. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, op. cit., pp. 221-244; E. Voegelin, *Order and History*, II, *The World of Polis*, pp. 305-312 e, sobretudo, W. C. G. Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, op. cit. III, pp. 55-134.

51. Ver supra, cap. II.

52. Cisão que pode ser considerada um dos ingredientes da crise ecológica dos nossos dias. Ver supra nota 41.

discurso verdadeiro (*alethès lógos*), o mito fica reduzido apenas à condição de um discurso verossímil (*eikòs lógos*).[53]

É sabido que a tentativa de retraçar, dentro do espaço do *logos* científico, o horizonte da universalidade *nomotética* — única alternativa construtiva à destruição sofística do *logos* tradicional do mito — constitui a intenção fundamental de Sócrates e o sentido mais profundo da doutrina da virtude-ciência.[54] A intenção socrática é prolongada por Platão e Aristóteles. Mas as perspectivas epistemológicas em que eles se situam são diferentes e delas resultarão os dois grandes tipos alternativos de filosofia da *praxis* e de ciência do *nómos* que a tradição ocidental conhece. Convém, no entanto, lembrar que platonismo e aristotelismo situam-se diante do mesmo horizonte de universalidade nomotética e é sobre o mesmo terreno do *logos* demonstrativo que ambos levam a cabo sua crítica da Sofística. Os traços distintivos que caracterizam a ética e a política platônicas e a ética e a política aristotélicas vêm exatamente da concepção distinta de ciência que preside à sua elaboração.

Ao passo que, para Platão, a universalidade *nomotética* deve constituir-se a partir de uma crítica radical da *physis* sensível, em cuja ordem o *nómos* tradicional buscava o seu modelo e, por conseguinte, deve definir-se rigorosamente como universalidade *ideal*, para Aristóteles é o próprio *ethos* vivido pela comunidade histórica — e que era o alvo preferido da crítica sofística — que deverá mostrar, através de uma investigação adequada, os traços essenciais e universais, inscritos na sua natureza (*physei*) ou na natureza do homem como ser ético e político.[55]

Uma discussão pormenorizada da politologia platônica e sua comparação com as concepções de Aristóteles iria muito além do fim que nos propusemos nestas páginas.[56]

53. Ver *Fedro* 270 c; *Timeu*, 29 c.

54. Ver supra, cap. II, n. 87.

55. Sobre o conceito de *physis* em Platão e sua relação com a Ética, ver K. Gaiser, *Die Ursprünge der idealistischen Naturbegriff bei Platon*, ap. M. J. Petry (org.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987, pp. 3-32.

56. Uma excelente resenha e apreciação das tendências recentes dos estudos sobre a filosofia política de Platão e das relações entre *theoria* e *praxis* no seu pensamento é oferecida por Margherita Isnardi-Parente, ap. Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei Greci nel suo*

Conquanto a direção apontada por Aristóteles tenha acabado por prevalecer no desenvolvimento da filosofia política clássica até o século XVII, convém não esquecer que a oposição entre Platão e Aristóteles adquire, nesse ponto como em outros, um caráter exemplar. As vicissitudes do problema das relações entre *theoría* e *praxis* ao longo de todo o desenvolvimento posterior do pensamento ocidental irão refletir uma tensão conceptual permanente entre o modelo platônico e o modelo aristotélico de vida política.

O intento fundamental de Platão, após a dramática experiência que mostrou o reinado da injustiça na vida política de Atenas, seja sob o domínio dos Trinta Tiranos, seja sob o regime democrático que condenou Sócrates, foi o de reduzir os princípios da vida política aos cânones de uma ciência rigorosa — a ciência do Bem — da qual seja possível deduzir o modelo da *pólis* ideal.[57] A universalidade nomotética eleva-se assim, no pensamento de Platão, a um plano absoluto, fundado na *idealidade* da ordem e do Bem. Não obstante a imensa soma de experiências e observações recolhidas nos *Diálogos*, e a regeneração da Atenas real ser o alvo de todo o esforço especulativo da politologia platônica, o Filósofo não faz qualquer concessão à particularidade empírica ao designar o fundamento explicativo da necessidade do *nómos*. A condição humana, mergulhada no sensível ou nas sombras da Caverna, deve ser submetida a um longo exercício ou a uma trabalhosa subida,[58] até que se torne capaz de contemplar a verdade segundo a qual deverá ser traçado o modelo da cidade ideal. Platão retoma, assim, a crítica sofística do *ethos* tradicional, mas para transpô-la no plano da ciência do Bem no qual ela se

sviluppo storico, vol. III, 2, Florença, La Nuova Italia, 1974, pp. 564-583. Uma interpretação original da visão platônica é exposta por Henry Joly, *Le renversement platonicien: Logos, Episthéme, Polis*, Paris, Vrin, 1974, pp. 273-373. Com referência à concepção das *Leis* ver Ada B. Hentschke, *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1971, pp. 50-54. Ver supra, cap. III, 1.

57. Esse intento permanece o mesmo da *República* às *Leis*, não obstante a abundância do material empírico recolhido no diálogo da velhice em vista da demonstração prática (através da arte de legislar) da possibilidade de realização da Cidade ideal. Ver Ada B. Hentschke, op. cit., pp. 322-324. Sobre os limites da aplicação da noção de *medida*, utilizada segundo uma analogia matemática, à ciência política, ver H. Joly, op. cit., pp. 366-373.

58. *Rep*. VII, 515 e.

prolonga na proposição de um novo *ethos* conforme à razão.[59] A *paideia* platônica é assim, profundamente, um ensinamento ético-político que deve orientar para o "centro divino"[60] ou para o real verdadeiro (*óntôs ôn*) a *praxis* humana ordenada segundo a justiça na alma e segundo a justiça na cidade.[61]

A universalidade *nomotética* como horizonte da lei e da ação política recebe em Platão um estatuto teórico de extremo rigor na descrição *mítica*[62] do "estado primitivo" da idade de Cronos que é elevado à condição de estado mais perfeito da sociedade em razão do pastoreio e da atividade legisladora do deus com relação aos homens.[63] Por sua vez, o "estado de natureza" é objeto de uma descrição irônica.[64] Com efeito, não teria sentido para Platão tomar como ponto de partida uma "hipótese" inicial sob a forma de um postulado apenas metodológico (como será o caso do "estado de natureza" nos sistemas modernos do Direito natural) para explicar o estado atual da sociedade política. Para ele a verdadeira *pólis* se explica e se justifica em virtude da referência a um paradigma ideal eternamente presente e a cuja contemplação o filósofo se eleva pela *nóesis*, a intuição da Idéia. Esse paradigma é universal com relação à particularidade da cidade empírica e é o seu horizonte *nomotético*: ele põe absolutamente as leis da sua *natureza verdadeira*, vem a ser, conforme à razão.

Entre o pensamento político de Platão e Aristóteles permanece o fundamento comum que é a presença normativa da Idéia como universalidade *nomotética* que eleva o ser empírico do indivíduo e da cidade da sua particulari-

59 Ver supra cap. III, nota 28.

60. Tal a tese desenvolvida brilhantemente por W. Jaeger no II vol. da sua *Paideia*.

61. Como é sabido, é esse o fio condutor do diálogo na *República*. Sobre a impropriedade de se caracterizar o modelo ideal como "idealismo utópico" ver supra cap. II, nota 64; Hegel, *Grundlinien der Phil. des Rechts*, § 185 nota e E. Voegelin, *Order and History*, IV *The Ecumenic Age*, pp. 219-227.

62. No sentido de um *eikòs lógos*, de um "discurso verossímil" que aponta para uma realidade superior. Ver P. Friedländer, *Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlim, W. de Gruyter, 1954, I, pp. 188-201.

63. Ver *Pol.* 271 c-272 a; *Leis*, IV, 713 a-714 a.

64. Ver *Rep.* II, 369 a-372 d; sobre o "estado de natureza" na perspectiva da idéia platônica de "medida" ver H. Joly, op. cit., pp. 277-301.

dade contingente à universalidade racional e, por isso mesmo necessária, da vida política. A Idéia aristotélica, no entanto, não é uma Idéia "separada" (*chorismós*), mas imanente à própria *physis* sensível. Eis por que não há lugar, em Aristóteles, para a proposição do paradigma de uma *pólis* ideal como realidade "separada" e oferecida à contemplação do filósofo ou do legislador que serão, finalmente, um só e mesmo indivíduo. É na multiplicidade e relatividade das Constituições (*politeiai*) tais como as conhecera a história das cidades gregas, que Aristóteles irá investigar os elementos essenciais que se mostram como constitutivos da forma melhor da comunidade política.[65] A originalidade de Aristóteles, aqui como alhures, não consiste em opor o empírico ao ideal, pois o empírico não encontra em si mesmo sua explicação ou sua razão de ser. Fiel à filiação socrática do seu pensamento, Aristóteles abraça plenamente a alternativa que Sócrates apresentou à crítica sofística, ou seja, elevar-se ao *logos* da ciência como *logos* universal no qual tem lugar a operação fundamental do "dar razão" (*lógon doúnai*) de qualquer realidade. A *concordia discors* de Aristóteles com Platão manifesta-se particularmente no campo da ética e da política.[66] Para Platão, o único *logos* que pode aspirar à dignidade da ciência é o "discurso sobre as Idéias", a Dialética como Ontologia. Ao rejeitar as Idéias separadas, fundamento da univocidade do saber científico, Aristóteles estabelece a dualidade do discurso da ciência que se divide em *episthéme* teorética e *episthéme* prática. Se a elas acrescentarmos o saber que orienta a produção, ou saber *poiético*, temos o corpo dos saberes segundo a concepção de Aristóteles, regido por uma ordem de proporção, ou analógica, na qual o saber *prático* é intermediário entre o saber *teorético* e o saber *poiético* e utiliza ora um ora outro dos seus modelos para construir a sua própria estrutura epistemológica. Na verdade, a ciência aristotélica assegura a sua unidade profunda enquanto tem como único objeto a *physis* universal que é contemplada pela *theoria*, que confere ao *ethos*, campo da

65. Aristóteles, *Política*, II, 1, 1260 b 28-35. É sabido que Aristóteles empreendeu o trabalho de colecionar as constituições das cidades gregas. Desta coleção só nos resta a *Constituição dos Atenienses* (ed. H. Oppermann, Leipzig, Teubner, 1928) descoberta em 1891 num papiro do British Museum.

66. Ver supra cap. III, nota 56.

prática, sua constância e regularidade como "segunda natureza", e que é imitada pela *arte*. Assim, a majestade da *physis* eleva-se no horizonte do saber aristotélico, conferindo ao saber prático a universalidade de cunho *nomotético* que a situa sob a norma da idéia ou da *forma* imanente à *physis*.

A política é, pois, para Aristóteles, uma parte da ciência da *prática* ou ciência do *ethos*. A *praxis* reivindica, com efeito, um lugar original entre as coisas que são por necessidade natural (*physei*) e as que são produzidas pelo homem (*technê*).[67] Sendo atividade auto-realizadora do homem, a *praxis* não se dirige à produção de uma obra exterior mas tem um fim em si mesma; e, embora integrada como o próprio homem no movimento universal da Natureza,[68] nem está submetida à necessidade dos movimentos naturais nem abandonada ao acaso. Enquanto atividade *natural*, a *praxis* se insere — ou deve inserir-se — na ordem da natureza universal e, nesse sentido, ela é regida por uma universalidade *nomotética*; mas, enquanto atividade *humana*, a *praxis* obedece a leis peculiares que são aquelas próprias de um ser cuja ação é finalizada pela forma do *logos* ou pela regra da *razão reta* (*orthòs lógos*).[69] Desta sorte, Aristóteles busca a superação da oposição sofística entre um *nómos* relativizado segundo as convenções humanas e uma *physis* submetida à cega necessidade da lei do mais forte, numa síntese entre o conceito de *physis* entendida como *nómos* ou ordem, segundo a tradição pré-socrática, e a teleologia do *logos* como razão do melhor segundo a tradição socrático-platônica. O terreno que Aristóteles abre à investigação da ciência da *praxis* humana é, em outras palavras, o terreno do *ethos* histórico, no qual se encontram a ordem da *physis* e o finalismo do *logos*.

Se considerarmos a perspectiva aristotélica do ponto de vista do fundamento antropológico que ela oferece para a Ética e para a Política, sua originalidade e fecundidade tornam-se mais patentes.[70] Dando primazia à noção de fim (*télos*) imanente à natureza (*physis*) enquanto "princípio

67. Ver *Met.* VI, 7, 1032 a 12-13; *Fis.* II, 1, 192 b 9-10.
68. A *physis* é entendida aqui no sentido da totalidade dos seres, acepção registrada por Bonitz, *Index Aristotelicus*, s.v., n. 1, p. 835: *rerum universitas*.
69. Ver supra, cap. III, nota 196.
70. Ver a citação de Eric Weil, supra, cap. III, nota 61.

do movimento" (*arquè kinêseôs*),[71] a concepção aristotélica permite articular organicamente a atividade propriamente ética do homem e a atividade política na unidade de um mesmo saber *prático.*[72] Rigorosamente distinto do fim prosseguido pela atividade técnica ou poiética que se ordena para a perfeição de uma obra exterior ao agente, o fim almejado pela atividade *prática* é interior ao próprio agente, vem a ser, o estado designado como "vida feliz" (*eudaimonía*) ou "bem viver" (*eu zên*) que não é senão a auto-realização do homem segundo a sua essência. O dinamismo desse único fim traça uma linha epistemológica sem ruptura na qual situam-se Ética e Política.[73] Assim, a Política não pode ser considerada como uma forma peculiar de *téchne*, ou simplesmente como arte de persuadir e comandar segundo os critérios da verossimilhança e da força, tal como a proclamara o ensinamento sofístico criticado por Platão. Como *praxis*, a Política deve ser julgada segundo os critérios da auto-realização do homem ou do seu ser-em-razão-de-si-mesmo (*autou éneka, autárqueia*).[74] Há, pois, uma correspondência entre a unidade epistemológica da *ciência prática* e a unidade antropológica do ser moral e político do homem, manifestado no finalismo constitutivo da sua *praxis*. *Theoría*, *praxis* e *téchne*, ou seja, contemplação, ação e produção, encontram na *physis* o termo comum segundo o qual se estabelece entre elas a unidade de proporção ou analógica que assegura a cada uma tanto a sua peculiaridade quanto o seu fundamento comum. No caso da *praxis*, a relação entre *logos* e *physis* exprime-se nessa forma peculiar do saber que é, justamente, o *logos prático*.[75] Na medida em que permanece no âmbito da *physis* co-

71. Ver *Fís.* II, 1, 192 b 21-23.
72. Ver supra cap. III, nota 57.
73. Ver o final da *Ét. Nic.*, X, 10, 1179 a 33-1181 b 23, e o comentário de R. A. Gauthier in Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, II, 2, pp. 900-913.
74. Sobre a *autárqeia* na política aristotélica, ver a nota de A. Plebe em Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, II, 6 (org.: A. Plebe), Florença, La Nuova Italia, 1966, pp. 123-124. E sobre a finalidade na vida política segundo Aristóteles, sobretudo na perspectiva da *Ética de Nicômaco*, ver Ada B. Hentscke, op. cit., pp. 375-387.
75. Ver o estudo fundamental de J. Ritter, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, (originalmente publicado em 1960) ap. M. Riedel (org.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Friburgo na Brisgóvia, Rombach, 1974, II, pp. 479-500;

mo estrutura universal do ser, a *praxis* deve referir-se a uma norma imanente do seu agir, ao "justo por natureza" (*physei díkaion*) sobre cujo fundamento se edifica o mundo variado e complexo dos *éthoi* dos diversos povos e culturas.[76] Essa presença normativa da *physis* no *ethos* (o *ethos* acaba sendo uma "segunda natureza") é que permite a Aristóteles constituir um horizonte de universalidade *nomotética*, dentro do qual a vida política se afirma como realização suprema do *ethos*, como comunidade (*koinonía*) perfeita, dotada de prioridade ontológica (embora não histórica) sobre todas as outras formas de socialidade humana.[77]

Vemos, assim, que a antropologia política de Aristóteles tem como objeto o indivíduo e a comunidade tais como se apresentavam à reflexão do filósofo no terreno da experiência histórica da *pólis* grega. Mas a reflexão política de Aristóteles tem lugar exatamente no momento em que a *pólis*, como entidade política independente, ia desaparecer, absorvida no grande corpo dos reinos helenísticos. As limitações da concepção aristotélica da ordem política aparecem, assim, ligadas ao anacronismo de uma teoria que se formulava exatamente no momento em que seu objeto deixava de existir.[78] Enquanto ligado às estruturas da *pólis*, o

id. *"Politik" und "Ethik" in der praktischen Philosophie des Aristoteles, ap. Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, pp. 107-132. Os estudos de J. Ritter colocaram em plena atualidade os problemas e temas da antiga *philosophia practica* inspirada em Aristóteles, tendo em vista as dificuldades a que conduziu a cisão moderna entre Ética e Política.

76. Ver R. Marcic, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, op. cit., pp. 185-188. O texto fundamental — lugar clássico da teoria aristotélica do Direito natural — é *Et. Nic.*, V, 10, 1134 b 18-1135 a 4. Ver o comentário de J. Y. Jolif em Gauthier-Jolif, *L'Éthic à Nic.*, II, 1, pp. 391-396 e o estudo magistral de J. Ritter, *"Naturrecht" bei Aristoteles*, ap. *Metaphysik und Politik*, op. cit., pp. 133-179.

77. Ver *Pol.* I, 1, 1053 a 19-40. A propósito ver A. Schwann, *Politik als "Werk der Wahrheit": Einheit und Differenz von Ethik und Politik bei Aristoteles*, ap. *Sein und Ethos*, op. cit., pp. 69-110. Ver igualmente o importante estudo de L. Landgrebe, *Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik*, ap. *Rehabilitierung der praktischen Phil.*, op. cit., II, pp. 173-210. Hegel já chamara a atenção sobre a diferença entre a ordem do desenvolvimento da Idéia e a ordem do tempo histórico: *Grundlinien der Phil. des Rechts*, § 32 nota.

78. O fim da *pólis* e do seu *nómos* torna agudo, a partir do século IV, o problema da igualdade de todos os homens que participam da mesma natureza humana. Ver Eric Voegelin, *Order and History II, The World of Polis*, pp. 323-331.

universalismo ético-político de Aristóteles sofre as limitações do seu contexto histórico e formula-se como ideal do *polítês*, do cidadão livre, de cuja *koinonía* estão excluídos os escravos, as mulheres e as crianças. As virtudes políticas são virtudes de *alguns*, dos melhores (*áristoi*) no sentido literal, aos quais está reservado o privilégio da cidadania.

Não obstante, o ensinamento ético-político de Aristóteles será a fonte principal da qual fluirá a corrente das concepções morais e políticas do Ocidente até o século XVII, quando o advento do individualismo, seja racionalista seja empirista, levará ao abandono dos quadros conceptuais da chamada *philosophia practica*.[79] Se nos interrogarmos sobre as razões da longa posteridade das concepções aristotélicas, iremos provavelmente encontrá-las na visão coerente e unitária da *praxis*, na qual a universalidade da *physis* e a particularidade do *ethos* são unidas pela normatividade de um mesmo *logos* que é, justamente, o *logos prático*. O terreno em que a ação política como ação razoável, isto é, justa, se faz presente na contingência do acontecer histórico fica assim definido, sem que seja necessário recorrer ao paradigma transhistórico da cidade ideal, como pretendera Platão.[80]

O destino da filosofia da *praxis* na cultura ocidental até o limiar dos tempos modernos conhecerá duas grandes versões da síntese entre *physis* e *ethos*, segundo a influência preponderante seja do Estoicismo seja do Cristianismo na tradição do Direito Natural clássico.[81] De um lado, a influência estóica irá acentuar a transcendência e imutabilidade da *physis* e, correlativamente, a necessidade do *logos* universal em que ela se exprime e que se formula como *nómos* eterno, sob cuja égide se constitui a unidade do gênero humano. De outro lado, a tradição bíblico-cristã

79. Ver, a propósito, J. Ritter, *Zur Grundlegung der praktichen Philosophie bei Aristoteles*, loc. cit. e, sobretudo, W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Berlim-Neuwied, Luchterhand, 1963.

80. Sobre história e política em Aristóteles ver Ezio Riondato *Storia e Metafisica nel pensiero di Aristoteles*, Pádua, Antenore, 1971, pp. 279-313.

81. Entendemos aqui essa tradição na sua expressão filosófica e teológica. Sua expressão jurídica estará presente nos textos fundamentais do Direito Romano. Ver L. Lachance, *Le Droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1959, pp. 34-57; R. Marcic, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, op. cit., pp. 205-221.

caminha no sentido de um aprofundamento da universalidade *subjetiva* ou da consciência moral do indivíduo que o constitui como *sujeito* propriamente dito ou como instância interior do *dever-ser*, em face da universalidade *objetiva* da lei. O aparecimento dessa polaridade entre a consciência e lei, que irá acompanhar a evolução posterior da Ética e do Direito, supõe, por sua vez, o fim do ciclo histórico da *pólis* e, do ponto de vista da evolução das instituições e das idéias políticas, a formação dos primeiros esboços da *sociedade civil* no enorme corpo político do Império Romano e, posteriormente, nas sociedades urbanas da Idade Média.[82]

As complexas e delicadas relações que se estabelecem entre a consciência e a lei irão constituir um capítulo clássico da Ética cristã e um dos temas fundamentais da releitura, por parte dos teólogos cristãos, da teoria estóica do Direito Natural. Essas relações ou a sua correta formulação serão um dos fios condutores da assimilação da Ética aristotélica por Tomás de Aquino e da sua tentativa de reinterpretação das concepções políticas de Aristóteles no contexto histórico do mundo medieval-cristão.[83] A estrutura *teonômica* da universalidade objetiva da *physis* — já presente no Estoicismo e no neoplatonismo — encontra uma forma sistemática definitiva na teologia de Sto. Tomás pela proposição de um teocentrismo rigoroso, fundado na transcendência absoluta do Deus Criador, que estende seu influxo ordenador à realidade política.[84] Na síntese tomista, anunciam-se, no entanto, os problemas das relações en-

82. O conceito de sociedade política (*koinonía politiké*) tem sua origem em Aristóteles, mas adquire um novo e mais amplo sentido em Cícero (*societas civilis*) na sua adaptação ao mundo romano, e em Tomás de Aquino no século XII na sua adaptação ao mundo medieval. Ver o artigo de M. Riedel in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit. III, pp. 466-474.

83. Sobre o Direito Natural em Sto. Tomás ver o estudo clássico de O. Lottin, O.S.B., *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédecesseurs*, Bruges, Beyaert, 1931, e sobre a teoria tomásica da sociedade nas suas relações de dependência e oposição com respeito às concepções de Aristóteles, ver G. de Lagarde, *La naïssance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age*, Louvain-Paris, B. Nauwelaerts, 1958, II, pp. 50-85.

84. Ver G. de Lagarde, op. cit. II, pp. 83-85; e ainda H.C. de Lima Vaz, "Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem" in *Escritos de Filosofia* I, *Problemas de Fronteira*, São Paulo, Edições Loyola, 1986, pp. 34-70.

tre sociedade política e sociedade religiosa que eram desconhecidos de Aristóteles e que acabaram por constituir o terreno de longas polêmicas preparadoras e antecipadoras da crise das concepções políticas clássicas que acompanha a formação do mundo moderno.[85] Como H. Arendt[86] mostrou luminosamente, essa crise se desenrola sob o signo do conceito moderno de *sociedade*, que passa a ser considerada a realidade genérica e indiferenciada do homem enquanto *ser social*,[87] a ser ulteriormente especificada nas duas formas contrárias e freqüentemente conflitantes da *sociedade civil* (esfera dos interesses privados) e da *sociedade política*.

3. ÉTICA E DIREITO NO PENSAMENTO MODERNO

A ruptura com a tradição clássica do *bios politikós* tem lugar, pois, no seio do vasto e profundo movimento de transformação do mundo ocidental com o qual se convencionou assinalar o início da idade moderna. Uma das direções fundamentais desse movimento é caracterizada pelo advento de uma nova forma de Razão que é, ao mesmo tempo, herdeira da Razão grega e a ela oposta, seja nos instrumentos metodológicos que utiliza, seja no ideal de conhecimento que passa a perseguir. A essa nova forma de Razão corresponde necessariamente uma nova imagem do homem. Assim, o movimento de transformação do qual emergiu o mundo moderno caracteriza-se igualmente pelo advento de uma nova concepção do homem elaborada segundo as categorias da filosofia racionalista e da sua derivação empirista, e que fornecerá os traços para a nova

85. Esse conflito de doutrinas que acompanha a progressiva secularização da vida e das teorias políticas a partir do século XIII é o objeto da grande obra de G. de Lagarde, 5 vols., cit. nota 83 supra.

86. Ver *Condition de l'homme moderne* (tr. fr.), Paris, Calmann-Lévy, 1961, pp. 31-90.

87. A esse "ser social" genérico corresponde o que E. Voegelin denominou: *the apocalyptic dream of one "morality" for a community of men who are all equal, Order and History IV The Ecumenic Age*, p. 196. Por sua vez H. Arendt nota (op. cit., pp. 32-33) que para Platão e Aristóteles não é o ser *social* (que ele tem em comum com os animais), mas o ser *político* que define essencialmente o homem. A identificação do *social* e do *político* já aparece, no entanto, em Sto. Tomás de Aquino. Ver J. Habermas, *Die klassische Lehre von Politik in ihren Verhältnis zur Sozialphilosophie, Theorie und Praxis*, op. cit., pp. 18-22.

imagem do *indivíduo* delineada nas novas teorias morais e políticas.[88]

Ora, a linha de ruptura que assinala a formação de uma nova idéia da Razão e o desenho de uma nova imagem do homem inscreve-se justamente nesse terreno fundamental que é o conceito de Natureza e significa o abandono definitivo das propriedades que caracterizavam a antiga *physis*.[89] Por outro lado, a nova idéia de Razão se manifesta exatamente na constituição de um tipo de ciência que se funda numa relação de *fazer* — uma relação *técnica* ou experimental — entre o homem e o mundo. Como termo desse tipo de relação, o mundo se apresenta como campo de fenômenos que se oferece à atividade conceptualizante e legisladora da Razão e à atividade transformante da técnica. É sabido que, na tradição da divisão aristotélica do saber, a relação *poiética* ou técnica com a Natureza constitui uma forma de saber distinta do saber que rege as relações sociais e políticas. Mas na história das sociedades modernas, a relação técnica com a natureza assume uma importância sempre maior. Ela acaba determinando a formação de uma constelação de valores polarizados em torno do problema da satisfação das necessidades, que se torna o problema fundamental da organização sociopolítica. O direito ao trabalho universal e livre e à sua adequada remuneração passa a ser o núcleo axiológico da civilização.[90] A luta pela dominação e exploração da natureza tendo em vista a satisfação das necessidades que

88. Na sua extensa obra, que recolhe uma enorme informação e é rica de penetrantes análises e sugestivas sínteses, *Les sciences humaines et la pensée occidentale* (10 vols. publicados, Paris, Payot, 1966ss.), G. Gusdorf nos faz acompanhar passo a passo o processo da formação de uma nova concepção do homem no desenvolvimento de um novo tipo de saber científico. De um ponto de vista do antropólogo, essa nova imagem do homem como *indivíduo* é desenhada por Louis Dumont na sua obra já clássica *Homo aequalis: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977; e do ponto de vista da análise do declínio do fato religioso na formação da modernidade ver Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 126-130.

89. Ver R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Paris, A. Michel, 1969, pp. 217ss.

90. Sobre o trabalho no mundo moderno ver as páginas penetrantes de H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 91-152. Igualmente "Trabalho e contemplação" ap. *Escritos de Filosofia* I, op. cit., pp. 122-140.

se desdobram segundo a lógica do que Hegel denominou o "mau infinito", que não é senão o infinito em potência (*dynámei*) de Aristóteles, transforma profundamente a própria idéia de natureza na sua relação com o agir do homem.[91] A natureza não é mais a *physis* na imutabilidade da sua ordem e fundamento de um *nómos* objetivo ao qual deve referir-se a *praxis* humana. Nem se oferece mais como um horizonte de universalidade que está permanentemente aberto à contemplação do filósofo ou à sabedoria do legislador. Uma nova homologia deverá vigorar entre o modelo da sociedade e a nova idéia da natureza. Ela deverá submeter o pensamento social e político, bem como o pensamento ético, aos princípios epistemológicos e às regras metodológicas da nova ciência da natureza, ciência de tipo hipotético-dedutivo e tendo a análise matemática como seu instrumento conceptual privilegiado.

Eis aí os pressupostos que, na articulação da dialética indivíduo-sociedade, irão determinar a abertura de um novo horizonte de universalidade, aquela que denominamos justamente universalidade *hipotética*. Se a questão fundamental da antiga filosofia prática no âmbito da vida social era a determinação dos requisitos essenciais que asseguram ao homem, como cidadão, exercer na sociedade política os atos próprios da vida virtuosa (*eu zên*) ou da vida ordenada para o bem da cidade — identificado com o bem do indivíduo ou com a sua *autárqueia* — o pensamento político moderno assume como sua tarefa primordial propor a solução analiticamente[92] satisfatória ao problema da associação dos indivíduos, tendo como alvo assegurar a satisfação das suas necessidades vitais. A prioridade tanto lógica quanto ontológica é aqui deferida ao indivíduo na sua particularidade psicobiológica, que se apresenta como elemento simples que se supõe inicialmente independente na sua suficiência de ser-para-si.[93] A gênese analítica da sociedade tem o seu segundo momento justamente quando o indivíduo, na impossibilidade de atender sozinho às suas necessidades ou de garantir a sua sobrevivência, é forçado

91. Ver H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, op. cit., pp. 17-25.

92. No sentido da análise cartesiana, que vai do simples ao complexo.

93. A transposição filosófica da auto-suficiência do indivíduo (profundamente distinta da *autárqueia* aristotélica) encontrará sua expressão no *Cogito* cartesiano.

a submeter-se à necessidade *extrínseca* do pacto de associação e ao constrangimento do pacto de submissão na vida social e política. Dentro de semelhante esquema, a universalidade *hipotética* — que tem exatamente por fim *suprassumir* a particularidade empírica do indivíduo pela sua elevação à universalidade da vida social — é dotada das características epistemológicas de um *modelo,*[94] capaz de explicar a passagem do *estado de natureza* — situação original do indivíduo — ao *estado de sociedade* — situação atual, que se supõe derivada e mesmo, em algumas teorias, degradada, do mesmo indivíduo.

Desta sorte, a tarefa a que se proporão as teorias do Direito natural moderno[95] será a de assegurar ao indivíno, na sua passagem ao *estado de sociedade,* os direitos que radicam no seu hipotético *estado de natureza* original. Por conseguinte, o horizonte ontológico no qual se inscrevem essas novas teorias do Direito natural não será a natureza (*physis*) como universalidade *nomotética* ou como ordem universal que se manifesta aos homens dotada de normatividade, mas sim o modelo *hipotético* de um *estado de natureza,* modelo cuja validez é verificada pela explicação satisfatória do fato da existência social do indivíduo como condição histórica da sua sobrevivência, pela hipótese de um estado original do qual a sociedade seria a um tempo a negação e a continuação. É esse o horizonte em face do qual situam-se as concepções modernas do Direito natural e as filosofias políticas de Hobbes a Fichte, não obstante a diversidade reinante na descrição do *estado de natureza* e na maneira de se explicar a passagem ao *estado de sociedade.*[96] Por outro lado, parece evidente que semelhante concepção do Direito natural implica, ao menos em princípio, uma *universalização* dos direitos do homem, cujo fundamento é bem diverso da ensinada, seja no Estoicismo —

94. Não no sentido paradigmático de Platão, mas no sentido metodológico da ciência físico-matemática.

95. Ver J. Sauter, *Die philosophische Grundlagen des Naturrechts,* Wien, J. Springer, 1932, pp. 113-220.. Para os problemas metodológicos do Direito natural moderno ver W. Röd, *Rationalistisches Naturrecht und praktische Philosophie der Neuzeit,* ap. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie,* op. cit., I, pp. 269-295.

96. A presença desse horizonte permite ordenar cientificamente com exemplar rigor a teoria política de J.-J. Rousseau, como V. Goldschmidt mostrou magistralmente, analisando o *Discours sur l'inégalité.* Ver *Anthropologie et Politique: les principes du système de Rousseau,* Paris, Vrin, 1974.

onde a universalidade dos direitos funda-se na participação de todos os homens ao *logos* universal —, seja no Cristianismo — onde a igualdade dos homens funda-se na unicidade do Deus Criador, do qual todos são criatura e imagem. A universalidade dos direitos que deriva do Direito natural moderno é fundada no postulado igualitarista, ou seja, na igualdade dos indivíduos enquanto unidades isoladas, numericamente distintas, no estado de natureza. Dentro desta concepção, o *estado de sociedade* é, primeiramente, a soma destes indivíduos vinculados extrinsecamente pelo pacto social.[97] Por outro lado, essa forma de universalização dos *direitos do homem* está implicada na dinâmica organizacional de uma sociedade na qual se universalizou o trabalho livre e na qual, portanto, a generalização da propriedade privada, a implantação da economia de mercado e a exarcebação dos conflitos entre os interesses particulares reclamam a garantia jurídica de uma liberdade formal que circunscreva o espaço do direito *natural* do indivíduo à sua autoconservação. O Direito natural moderno adquire, assim, um inegável alcance revolucionário ao introduzir na consciência política da nascente sociedade liberal as premissas teóricas que conduzirão às solenes declarações dos direitos do homem.[98]

A universalidade *hipotética* que está no fundamento do Direito natural moderno tem a mesma estrutura epistemológica e obedece às mesmas regras metodológicas que caracterizam as ciências modernas da Natureza, cujo paradigma é dado pela mecânica galileiano-newtoniana. Elas se situam no nível de inteligibilidade que Hegel denominou nível do Entendimento.[99] De fato, o Direito natural moderno tem como alvo estabelecer um fundamento racional e universal ao sistema de normas jurídicas, cuja formulação acompanhava o desenvolvimento da sociedade do trabalho e da produção. A ciência experimental, por sua vez, aparece historicamente como o tipo privilegiado e paradig-

97. É conhecida a crítica de Hegel a esse conceito de igualdade abstrata. Ver *Grundlinien der Phil. des Rechts*, § 200 nota. Sobre as conseqüências desta concepção para a definição moderna de democracia ver infra Anexo 4.

98. Ver o estudo de J. Habermas, *Naturrecht und Revolution*, ap. *Theorie und Praxis*, op. cit., pp. 52-88 (aqui pp. 53-55).

99. Ver G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 183. E ainda, *Wissenschaft der Logik* I, *Prefácio* da 1ª edição (*Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 5, pp. 16-17).

mático de racionalidade aos olhos dessa sociedade, ao mesmo tempo que se oferece como o instrumento adequado para a execução do seu projeto fundamental de exploração e utilização da natureza.

Ora, é sabido que a racionalidade predominante ao nível do Entendimento é a racionalidade analítica que recompõe o todo a partir das partes elementares e na qual o movimento é pensado a partir da *vis a tergo* da causalidade mecânica. Ao ser transposto para esse nível de inteligibilidade, o problema fundamental da sociedade política é formulado como um problema de cooptação de partes elementares — a partir do átomo social que é o indivíduo — e de composição de forças — a partir da força social elementar que é o egoísmo individual.[100] Compreende-se, assim, que as doutrinas políticas fundadas sobre a concepção moderna do Direito natural tenham como pressuposto uma antropologia individualista, na qual o homem é representado, nos traços constitutivos da sua essência, como o indivíduo solitário e carente em face da natureza, e a sociedade surge como o remédio trazido à sua solidão e o auxílio necessário para a satisfação das suas necessidades. O problema mais grave dessas sociedades, retratado dramaticamente na figura do *Leviatã* de Hobbes, é o problema da dominação que a sociedade passa a exercer sobre o indivíduo e que procurará mil formas de legitimar-se nas estruturas jurídicas e políticas.[101] É na trilha desse problema que a evolução do pensamento moderno no campo social e político será marcada por dualismos e oposições aparentemente irredutíveis: entre o indivíduo e a sociedade, entre moralidade e legalidade, entre o privado e o público e, finalmente, entre o Estado e a sociedade civil.[102] O even-

100. Ver E. Weil, *Philosophie politique*, op. cit., pp. 61-105.

101. Para Aristóteles, a dominação na esfera do trabalho e da necessidade é a dominação despótica do senhor na sociedade doméstica (*oikos*). Ver a propósito do problema da dominação, M. Riedel, *Herrschaft und Gesellschaft: zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie*, ap. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, op. cit., II, pp. 235-258.

102. É sabido que esses dualismos irão alimentar o escatologismo religioso e a ideologia do progresso da *Aufklärung*, formando a grande corrente do pensamento da *reconciliação* da qual Hegel será o estuário. Ver P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung: Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Göttingen, Vandehoeck und Ruprecht, 1971.

to histórico da proclamação dos direitos universais do homem aparece, assim, como exigência efetiva de uma civilização que universaliza o trabalho e a propriedade, mas, ao mesmo tempo, põe à mostra uma cisão profunda entre a igualdade formal e quantitativa (a soma dos direitos de cada um constituindo o direito de todos) e as novas formas de desigualdade social e política que se manifestam no processo de estruturação e diferenciação internas da sociedade.

Levanta-se, assim, a interrogação à qual tentam responder todas as teorias políticas modernas: se o direito tem em vista a liberdade do indivíduo tal como se constitui na sua independência, antes de se vincular a outro indivíduo pelo pacto social, como definir e preservar a esfera do direito no momento em que a liberdade aliena algo de si mesma na submissão a uma lei ou a um poder exteriores? Ou ainda, como legitimar a dominação que tem origem no fato do contrato social, uma vez que a liberdade individual, fonte suposta de toda legitimação e de todo direito, é justamente o que de algum modo se aliena ou se restringe em virtude do contrato? A essas interrogações Rousseau tentará responder com a noção de *volonté générale*, e a elas Kant julgará poder oferecer uma satisfação radical ao fazer do contrato social uma idéia *a priori* da Razão prática.[102a]

Todas essas oposições e essas interrogações irão desaguar na idéia de *sociedade civil* na sua acepção tipicamente moderna, cuja exata conceptualização filosófica será alcançada como um dos resultados mais notáveis da meditação política de Hegel.[103] Com efeito, segundo mostraram estudos recentes,[104] o conceito clássico de *societas civilis* acaba por perder, pelos fins do século XVIII, sua antiga significação de sociedade política (como comunidade dos *politai* ou dos *cives*) e passa a designar a nova realidade de um

102a. Ver S. Goyard Fabre, *Kant et le problème du droit*, Paris, Vrin, 1975, pp. 181-254.

103. Assim o mostraram as pesquisas de M. Riedel. Ver sobretudo *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Neuwied, Berlim, Luchterhand, 1970 e *Studien zur Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969; ver a recensão da tradução italiana desta última obra in *Síntese*, 6 (1976): 113-116.

104. Ver uma síntese desses estudos no art. de M. Riedel, cit. supra na nota 82. Sobre sociedade política e sociedade civil de um ponto de vista marxista ver L. Krader, *Dialectic of Civil Society*, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1976, pp. 47-120.

corpo social cujo tecido é urdido pelas relações de trabalho e produção e pelo conflito dos interesses. O pressuposto antropológico que subjaz a esse tipo de socialidade exprime-se no conceito do indivíduo ao qual o predicado da liberdade — como liberdade "natural" — é atribuído antes e independentemente do seu envolvimento na relações sociais, ou antes da abertura dessa liberdade estritamente individual a um horizonte efetivo de universalidade. À feição profundamente individualista desse pressuposto antropológico corresponde, pois, um conceito de liberdade que atribui uma prioridade essencial à liberdade de arbítrio (*libertas arbitrii*) e segundo o qual o universal é, na esfera da liberdade, apenas um domínio formal de possibilidades. Ora, é justamente nesse domínio que se armam e se desdobram os conflitos da *sociedade civil.* Hegel pode, pois, defini-la como um todo cujo princípio ou elemento é o indivíduo particular e cuja organização resulta da intersecção e da composição do arbítrio dos indivíduos com as suas necessidades naturais.[105] Vale dizer que a *sociedade civil,* lugar social de afirmação dos direitos dos indivíduos, não oferece como fundamento a esses direitos senão a relação de exterioridade que tem como termos de um lado a liberdade individual como liberdade de indiferença ou de arbítrio e, de outro, a universalidade como dependência onímoda dos indivíduos na busca comum para a satisfação das suas necessidades.[106] O advento da sociedade civil como lugar histórico da realização da liberdade e, portanto, da vigência da lei e do Direito, está na origem da cisão moderna entre *ethos* e *nómos* que se exprime nas diversas formas de positivismo jurídico, como também da separação entre Ética e Política que faz a política pesar sobre o homem moderno como um destino trágico, como forma dilacerante daquela "tragédia no ético" (*Tragoedie im Sittlichen*) de que fala Hegel.[107]

105. Ver *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* § 182. Do ponto de vista da formação do sistema do mercado auto-regulável (séc. XIX), a emergência da sociedade econômica é estudada por Karl Polanyi no seu livro justamente famoso *The Great Transformation,* Boston, Beacon Press, 1957 (tr. port., Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1980).

106. Ver G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* §§ 183-184 e Adendo ao § 184.

107. Ver *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*... (*Werke,* ed. Moldenhauer-Michel, 2, pp. 495-498). Ver

A *sociedade civil* apoia-se, por conseguinte, sobre essa fundamentação dos direitos do homem dotada do tipo de universalidade que denominamos *hipotética*: os direitos se fundam na hipótese de um modelo que permita conciliar a liberdade de cada um com a liberdade de todos, de acordo com a finalidade do atendimento à necessidade universal, atendimento que deve ser racionalizado na forma de um *sistema das necessidades* ou de um sistema econômico.[108] Esse modelo, portanto, não traduz uma ordem contemplada num paradigma ideal nem fundada na *natureza* (no sentido aristotélico) das coisas e do homem. A ordem que o *sistema das necessidades* procura traduzir em razão resulta das tentativas históricas para se organizar a produção como tarefa de toda a sociedade. A esse nível de organização racional do corpo social Hegel denominou Estado do Entendimento.[109]

Como é sabido, Hegel atribuiu ao Estado do Entendimento ou à *sociedade civil* a natureza de momento essencial na estrutura da *Filosofia do Direito*, ou da *Filosofia do Espírito objetivo* da *Enciclopédia*. Ele é o momento mediador, ao nível da vida ética concreta (*Sittlichkeit*), entre a sociedade familiar e o Estado. A irrupção do sistema das necessidades no domínio do *ethos* nele abrindo um novo horizonte de universalidade (a universalidade do trabalho livre e do sistema da produção) aparece, assim, como um evento histórico definitivo: ele rompe a homologia que, no domínio da universalidade *nomotética*, se estabelecia entre a *physis* e o *nómos* e que era o fundamento do Direito natural antigo. A busca de um novo fundamento universal para o Direito passa a ser o desafio maior lançado diante da reflexão ética e política da modernidade.[110]

F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggetività in Hegel*, Trento, Verifiche, 1980, pp. 83-86.

108. G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, §§ 189-207.

109. *Philosophie des Rechts*, § 183.

110. Foi justamente meditando sobre as condições modernas do trabalho e da produção através do estudo dos economistas ingleses que Hegel renunciou à "bela" unidade ética da *pólis* antiga, que seduzira seus anos de juventude. A partir dos anos do professorado em Iena (1801-1806), a noção de "sociedade civil" começou a adquirir importância a seus olhos e levantou-se o problema da sua integração na totalidade ética do Estado. Ver, a respeito, R. Horstmann, "Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie" in *Hegel Studien*, 9 (1974): 209-240.

Com efeito, a universalidade do Direito deverá levar em conta, doravante, o momento da singularidade do indivíduo pensada como momento da consciência-de-si singular ou como momento da "personalidade independente, infinita em-si" que, de acordo com a leitura hegeliana da história espiritual do Ocidente,[111] resulta do Cristianismo, do Direito Romano e da filosofia moderna. Ela leva a seu termo, tanto do ponto de vista dialético quanto do ponto de vista histórico, o ciclo da totalidade substancial do antigo mundo ético que encontrara uma transposição racional na universalidade *nomotética*. Na estrutura da *Filosofia do Direito* ou da *Filosofia do Espírito objetivo*, a singularidade do indivíduo ético aparece na figura da *moralidade* kantiana como momento mediador entre o Direito *abstrato* (relação do homem com o mundo no trabalho e na propriedade) e a Eticidade concreta que se desdobra, por sua vez, nos momentos dialeticamente articulados da família, da sociedade civil e do Estado. Ora, é justamente em virtude do momento mediador da *moralidade*, cuja transposição na vida ética concreta é o *indivíduo* na sociedade civil, que Hegel encontra um fundamento dos direitos universais do homem "enquanto homem, não enquanto judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc...", não somente na universalidade quantitativa pressuposta ao contrato social, mas no processo histórico-cultural do qual emerge o pensamento da consciência singular suprassumida na forma da universalidade do Eu como *pessoa universal*.[112] Essa forma de universalidade torna-se historicamente efetiva com o advento do indivíduo na sociedade moderna do trabalho e da produção e preside à definição dos direitos na constituição dos modernos Estados liberais. Como tal ela é dialeticamente integrada na estrutura do sistema do Direito como realização da liberdade segundo a concepção hegeliana.[113]

Se é verdade, no entanto, que a expressão filosófica do conceito de universalidade ao qual se eleva a pessoa singular corresponde às exigências de universalização efetiva dos direitos que a *sociedade civil* traz inscritas nas próprias condições da sua aparição histórica, não é menos

111. *Grundlinien der Phil. des Rechts*, § 185 nota.
112. *Phil. des Rechts*, § 209 nota.
113. Ver a exegese magistral de D. Rosenfield dos parágrafos sobre a sociedade civil em *Política e Liberdade em Hegel*, São Paulo, Brasiliense, 1983, pp. 157-210.

verdade, como mostra o desenvolvimento da reflexão hegeliana,[114] que a natureza da relação indivíduo-sociedade que é assumida como pressuposto do modelo de universalidade *hipotética* oferece um suporte teórico inadequado para sobre ele se edificar o edifício conceptual que abrigue juntamente a Ética e o Direito ou no qual se integrem a universalidade subjetiva da pessoa — a liberdade — e a universalidade objetiva do Direito — a lei. Essa articulação entre liberdade e lei só pode ser pensada, a partir de um tal pressuposto, na ordem da causa eficiente ou em termos do exercício efetivo do poder e do pacto de submissão que lhe corresponde. Por outro lado, o caráter não-finalístico da cadeia de universal interdependência com que os indivíduos se ligam uns aos outros num *sistema das necessidades*, cuja racionalidade preside à sociedade civil,[115] faz com que os mecanismos da administração da justiça que se estabelecem nesse nível da estrutura social procedam segundo uma relação de exterioridade ou de coatividade entre a lei e o indivíduo.[116] A intensa meditação da idéia aristotélica de *totalidade ética*[117] procede, em Hegel, da viva consciência desse problema. Ela o leva a tentar restaurar o horizonte da antiga universalidade *nomotética* substituindo a ordem eterna da *physis* pela idéia do Estado como "unidade substancial e fim em si mesmo absoluto e imóvel, no qual a liberdade alcança o seu supremo direito".[118]

A teoria hegeliana do Estado representa, do ponto de vista aqui considerado, o intento mais vasto e mais ambicioso para recuperar a unidade ontológica da Ética e da Política, deslocando da *natureza* para a *história* (ou para o terreno do Espírito objetivo, segundo a terminologia de Hegel) o seu fundamento conceptual. A intensa polêmica que acompanha, desde a sua publicação, a *Filosofia do Direito* de Hegel[119] fere-se, sobretudo, em torno da sua con-

114. Ver o artigo de R. Horstmann cit. na nota 110 supra e H. C. de Lima Vaz, "Sociedade civil e Estado em Hegel" in *Síntese*, 19 (1980): 21-29 e a bibl. aí indicada.

115. *Grundlinien der Phil. des Rechts*, § 187.

116. *Grundl. der Phil. des Rechts*, §§ 209-229.

117. Ver o importante estudo de K.-H. Ilting, "Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik" in *Philosophisches Jahrbuch*, 71 (1963): 38-58.

118. *Grundl. der Philosophie des Rechts*, § 258.

119. Ver Henning Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel: Bd. I Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlim, W. de Gruyter, 1977 e a nota bibliográfica in *Síntese* 22 (1981): 113-122.

cepção do Estado e atesta, a um tempo, que o problema aí levantado diz respeito à própria essência do projeto político da modernidade e que a solução hegeliana permanece exposta a graves objeções. Mas vem a propósito observar que a mais célebre dentre as que efetivamente se formularam acaba por recair no plano da cisão entre Ética e Política que Hegel justamente tentara superar. Refiro-me à leitura crítica (inacabada) que Marx faz aos parágrafos sobre o Estado da *Filosofia do Direito.*[120] O cerne desta crítica consiste em denunciar no Estado hegeliano a hipostasiação idealista de uma abstração, o Estado, que passa a ser o sujeito lógico das proposições que tem como predicado idealizado a realidade concreta da sociedade civil e das suas contradições efetivas.[121] Este não é lugar para uma discussão a fundo desta crítica de Marx.[122] Mas não se pode deixar de refletir sobre o fato de que, ao recusar a idéia de uma totalidade ética que enfeixe a dialética entre *ethos e nómos* ou entre Ética e Direito na sociedade historicamente existente, denunciando-a como sublimação idealista e como máscara ideológica de contradições não-resolvidas da sociedade civil, Marx, ao mesmo tempo em que projeta essa síntese no futuro utópico de uma sociedade sem Estado, leva a cabo uma dissociação radical do *político* e do *ético* na sociedade presente. Cingindo-se à esfera das contradições da *sociedade civil,* o *político* fica reduzido a uma *técnica* revolucionária de transformação da sociedade existente, obediente ao "mau infinito" de uma dialética do desejo utópico. De fato, o que teve lugar nos regimes marxistas do chamado "socialismo real" foi um espetacular *retour du refoulé,* com a formação de um gigantesco aparelho do Estado que não conhece outra *ética* senão a sua *técnica* de poder, e diante do qual o discurso sobre os direitos humanos só encontra refúgio na contestação solitária e obstinada de alguns intelectuais.

120. Ver *Kritik des Hegels Staatsrechts,* comentário aos §§ 261-313 da *Filosofia do Direito.* Texto em K. Marx, *Frühe Schriften* (*Werke* I, ed. Lieber-Furth), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, pp. 238-426.

121. Ver *Phil. des Rechts,* § 262 e Marx, ibidem (*Werke,* I, pp. 264-265): *"Neste parágrafo está todo o mistério da Filosofia do Direito e da filosofia hegeliana em geral"*. Ver supra, cap. II, nota 155.

122. Ver uma minuciosa análise e uma apologia não-ortodoxa da crítica marxiana à teoria do Estado de Hegel em M. Henry, *Marx I: Une philosophie de la réalité,* Paris, Gallimard, 1976, pp. 35-83.

4. CONCLUSÃO

Ao estudarmos as relações entre Ética e Direito, percorremos um longo itinerário desde as origens gregas da formação de uma ciência do *ethos* e a busca da sua fundamentação conceptual nas idéias de *physis* e *nómos*. A unidade da Ética e do Direito funda-se justamente no caráter normativo da *physis* e ela se exprime nessa lei universal do ser e do vir-a-ser enunciada no fragmento n. 1 de Anaximandro,[123] que pode ser considerado a página inaugural do pensamento físico e ético-político do Ocidente. Esse itinerário vem desembocar na filosofia hegeliana do Espírito objetivo ou Filosofia do Direito, última e ambiciosa síntese na qual se tentou unir "Direito Natural e Ciência do Estado",[124] ou se articular dialeticamente Ética e Direito. O pensamento político de Hegel alcança assim, como mostrou entre outros B. Bourgeois,[125] uma altitude da qual é possível ainda dominar a longa rota das teorias do passado. Mas, a partir daí, é forçoso confessá-lo, o caminho para a frente desce e se perde rapidamente na confusa planície onde o pensamento ético-político pós-hegeliano erra em veredas sem número e parece incapaz de fixar um horizonte comum para onde seus passos possam convergir.

O fio condutor do nosso itinerário foi o que denominamos o *motivo antropológico*, ou seja, a idéia do homem que esteve implicitamente presente na organização da cidade antiga ou na edificação do Estado moderno, e recebeu uma expressão teórica nesses vinte e seis séculos de história do pensamento ético e político do Ocidente. Ora, se examinarmos a situação atual, haveremos de convir que ela nos apresenta um profundo paradoxo. De um lado, vemos que o tema da definição e da garantia dos chamados "direitos humanos" tornou-se um tema de alta relevância política nas Declarações solenes, no Direito constitucional e no diálogo entre as nações.[126] De outro, a crise das concepções do homem na trilha do espaço de questionamento

123. Ver supra, cap. II, nota 31.

124. Esse é, com efeito, o duplo título das lições de Filosofia do Direito na edição publicada por Hegel em 1820.

125. Bernard Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969, pp. 15-26 e c. 1, pp. 26-81.

126. Ver a obra de José Soder, *Os Direitos do Homem*, São Paulo, CEN 1960.

aberto pelo advento das ciências humanas e pelo predomínio da ideologia individualista torna difícil para nossa sociedade, altamente politizada no sentido organizacional e técnico (sem falar no ideológico), o reconhecer-se num motivo antropológico fundamental ou o referir-se a uma imagem coerente do homem.[127] Ora, essa fragmentação da imagem do homem na pluralidade dos universos culturais nos quais ele se socializa e se politiza efetivamente — o universo da família, do trabalho, do bem-estar, da realização profissional, da política, da fruição cultural e do lazer — torna problemática e difícil a adequação das convicções do indivíduo e da sua liberdade a idéias e valores universalmente reconhecidos e legitimados num sistema de normas e fins aceito pela sociedade. Reside aí a raiz provável do paradoxo de uma sociedade obsessivamente preocupada em definir e proclamar uma lista crescente de direitos humanos, e impotente para fazer descer do plano de um formalismo abstrato e inoperante esses direitos e levá-los a uma efetivação concreta nas instituições e nas práticas sociais. Na verdade, entre a universalidade do Direito e as liberdades singulares a relação permanece abstrata e, no espaço dessa abstração, desencadeiam-se formas muito reais de violência que acabam por consumar a cisão entre Ética e Direito no mundo contemporâneo: aquela degradada em moral do interesse e do prazer, esse exilado na abstração da lei ou confiscado pela violência ideológica.

Se considerarmos ainda uma vez o roteiro do itinerário que acabamos de percorrer e a convergência das suas linhas para os temas fundamentais da filosofia hegeliana do Direito, talvez possamos descobrir uma das razões da atual crise das sociedades políticas do Ocidente — razão teórica, mas não menos real — na insuficiência conceptual com que nelas é comumente pensada a relação entre Ética e Direito. Com efeito, o fundamento dessa relação é buscado naquela que denominamos universalidade *hipotética*, ou seja, na hipótese de um modelo de sociedade no qual as relações do indivíduo com o todo social sejam deduzidas analiticamente a partir do pacto de associação. Como o pacto de associação ou o contrato social é formulado co-

127. Entre as tentativas recentes para situar a crise do humanismo e definir as perspectivas de uma concepção unitária do homem, ver P. J. Labarrière, *Dimensions pour l'homme; essai sur l'expérience du sens*, Paris, Desclée, 1975.

mo garantia dos interesses e das necessidades do indivíduo, o Direito passa a ser conceptualizado fundamentalmente como convenção garantidora desses interesses e da satisfação dessas necessidades. O Direito assim entendido recai na idéia sofística de *nómos* e reabre o caminho para o renascimento da oposição *physis-nómos* ou seja, em termos modernos, para o reaparecimento do *estado de natureza* em pleno coração da vida social, com o conflito dos interesses na sociedade civil precariamente conjurado pelo convencionalismo jurídico. A relação entre o indivíduo e a universalidade da lei é estabelecida segundo aquela que Hegel denominou a lógica do Entendimento. Essa lógica procede segundo as exigências de uma racionalidade analítica que isola os indivíduos como átomos sociais para reintegrá-los num sistema que se propõe compatibilizar o movimento centrípeto da busca da satisfação ou do egoísmo que move as partículas sociais elementares, e os fins comuns do todo social. Encerrada nos cânones de semelhante lógica, a relação da sociedade — e, particularmente, do Estado — com os indivíduos será uma relação *técnica*, da qual fica excluída, em princípio, qualquer dimensão *ética;* e a relação dos indivíduos com a sociedade e o Estado será, por sua vez, a relação da parte que se submete ou que resiste à sua integração num todo considerado estranho e freqüentemente hostil. Relação quantitativa da parte e do todo, da qual a qualidade *ética* permanece também, em princípio, ausente.

Não obstante a inspiração humanista que anima os grandes teóricos modernos do Direito e da Política, a universalidade *hipotética* assumida sem discussão como fundamento conceptual da idéia de sociedade acaba por constituir-se no *prõton pseudos* do seu pensamento, cujas conseqüências se fazem visíveis a cada passo da construção do sistema político-jurídico.[128] Uma reflexão atenta mostra que essas conseqüências alimentam, por sua vez, a perma-

128. A persistência desse esquema contratualista torna discutíveis os fundamentos da teoria da justiça de John Rawls, não obstante o enorme esforço ali dispendido para se restaurar essa noção central do pensamento ético-político e jurídico. Ver a crítica de M. Villey in *Archives de Philosophie du Droit*, 21 (1976): 271-272 e O. Höffe, *Ethik und Politik: Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, pp. 160-226. O livro de Rawls aqui considerado é *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

nente crise das sociedades políticas modernas, seja na sua versão liberal, seja na sua versão socialista. Com efeito, essas crises têm seu nascedouro nas contradições da *sociedade civil* como esfera de interesses e necessidades, que Marx elevou a paradigma de todas as contradições sociais. Ora, a redução dos problemas da sociedade às contradições da *sociedade civil* — pressuposto do pensamento liberal e do pensamento marxiano — na qual a primazia é dada ao indivíduo particular e às satisfação das suas necessidades *psicobiológicas* subordinadas à dialética do desejo, bloqueia sem remédio o movimento dialético constitutivo do ser ético e político do homem e através do qual ele se eleva da sua particularidade à singularidade concreta ou à universalidade efetiva de *sujeito* da virtude e da lei. Compreende-se, assim, que o problema da extensão dessa universalidade a uma comunidade de *sujeitos* através da universalização efetiva das normas éticas e jurídicas se tenha transformado no tema mais candente da reflexão ética e jurídica contemporânea.[129] Trata-se, em suma, de definir uma forma de razão capaz de articular numa unidade social orgânica a comunidade ética e a comunidade política e de reencontrar assim, em condições e situações históricas infinitamente mais complexas, o caminho aristotélico que conduz da Ética à Política. As discussões em torno da obra de J. Habermas e de K.O. Apel são sumamente ilustrativas a esse respeito.[130]

Como quer que seja, a rememoração histórica que aqui tentamos mostra que o primeiro passo conceptual para o reencontro desse caminho é a inversão da relação entre liberdade e necessidade que domina a teoria e a prática da ética e da política contemporâneas. Nelas a liberdade está a serviço da satisfação das necessidades (sobretudo "artificiais"), é uma libertação dos limites (sobretudo daqueles traçados pela norma e pela lei) que abre ao indivíduo o campo infinito (infinito "em potência" ou "mau infinito") do desejo. A liberdade é submetida, na sua pró-

129. Ver Reiner Wimmer, *Universaliesierung in der Ethik, Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, com exaustiva bibliografia, pp. 411-448.

130. Ver o livro sobre Apel de Adela Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: Ética y Política en K.-O. Apel*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1985 e a recensão de X. Herrero em *Síntese*, 40 (1987), pp. 107-113.

pria razão de ser, a fins fora dela mesma aos quais ela serve. Com muito mais razão do que Lutero com relação à servidão do pecado, deve-se falar aqui *de servo arbitrio.* Ora, a liberdade é *fim* em si mesma e para si mesma — eis a lição imortal de Kant — e ela se autofinaliza no consentimento ao bem, dando-se a si mesma o seu ser verdadeiro como *virtude.* Como tal, ela é liberdade *ética.* A liberdade *política* pressupõe no seu conceito o desenvolvimento da liberdade como liberdade *ética.*[131] Ela não se abre sobre um espaço hipotético criado por um pacto de associação que limita ou constrange o arbítrio natural submetendo-o a regras de exercício que, no entanto, deixam intacto seu egoísmo fundamental. A liberdade política é — ou deve ser — a expressão socialmente mais alta da liberdade ética. Nesse sentido a vida política, sendo exercício da liberdade que se autofinaliza como liberdade ética é, por excelência, escola de virtude. A relação, pois, se inverte entre liberdade e necessidade, sendo que a necessidade passa a ser como o corpo da liberdade obediente aos seus fins propriamente éticos e às exigências impostas pela tarefa da sua auto-realização. Esta auto-realização não se cumpre, pois, no tempo do desejo cadenciado pela dialética essencialmente inconclusa da necessidade e da sua satisfação. Ela tem lugar num tempo qualitativamente distinto,[132] o tempo propriamente espiritual no qual a dialética constitutiva do *ethos*[133] se articula no espaço absoluto da liberdade como círculo da sua autodeterminação.[134] A *enérgeia* do ato livre é, então, *enteléqueia,* vem a ser, *areté,* perfeição, virtude. O paradigma dessa perfeição transluz como ordem própria da liberdade, irredutível ao precário e contingente arranjo dos objetos dos sentidos e ao "mau infinito" do desejo. É justamente a experiência radical dessa ordem que instaura, nas culturas e civilizações, o tempo *histórico* como tempo no qual pode ter lugar a epifania da liberdade.[135] Sem a referência a esse horizonte de universalidade no qual se inscreve uma ordem que é paradigmá-

131. Ver infra, Anexo 4 sobre "Democracia e Sociedade".
132. Ver supra cap. I, n. 2 e nota 35.
133. Ver supra, cap. I, notas 19 e 62.
134. Sobre a idéia da liberdade como autodeterminação na perspectiva da Lógica hegeliana, ver B. Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit: I. Teil, Hegelslogik und die Tradition der Selbsbestimmung,* Leiden, E. J. Brill, 1968, pp. 1-39.
135. Ver supra cap. I, nota 2.

tica ou *nomotética* com relação ao agir humano, não há liberdade. Há arbítrio e desordem profunda. É esse o espetáculo oferecido pelas sociedades que se descrevem como "afluentes", porque nelas a liberdade não é senão o arbítrio arrastado e submerso pelo fluxo sempre crescente dos objetos lançados diante do desejo. O pensamento antigo tentou realizar uma síntese grandiosa entre a ordem da liberdade e a ordem da *physis* celebrada como ordem eterna e divina. O Estoicismo foi a expressão acabada e supremamente coerente dessa síntese. Mas um aprofundamento dramático [136] da ordem da liberdade tem lugar quando a liberdade, com o Cristianismo, é interpelada pelo apelo e pela graça da Liberdade infinita de um Deus pessoal que se manifesta como Evento salvífico na história. A modernidade assistiu ao desmoronamento da antiga *physis* por obra da ciência galileiana. Mas, por outro lado, o espírito (*Geist*) da modernidade foi plasmado segundo a linha de uma inversão radical (*Umkehrung*) ou de uma imanentização das categorias teológicas de salvação e graça. [137] A ordem da liberdade passa a ser pensada na própria imanência da história segundo modelos de universalidade *hipotética*. Fiel a essa matriz historiocêntrica e levando a cabo a *Umkehrung* do Cristianismo em filosofia da história, Hegel empreende todavia um esforço titânico para restaurar na imanência histórica uma forma de universalidade *nomotética* como universalidade do Espírito que se objetiva e tem na história a sua *teodicéia*.

Nosso tempo assiste à exaustão teórica da matriz historiocêntrica, [138] mas esse refluxo das filosofias da história

136. O encontro da liberdade e do Destino dá origem à *tragédia* no mundo antigo, ao passo que o apelo da liberdade finita pela Liberdade infinita no cristianismo configura propriamente um *drama* divino-humano, no qual o *trágico* da existência humana é assumido por Deus feito homem na sua última e abissal profundidade (Fl 2,6-11) e assim transfigurado em evento salvífico. O eixo *dramático* estrutura a segunda parte da grandiosa síntese teológica de Hans Urs v. Balthasar, intitulada justamente *Teodramática*. Ver *Theodramatik*, 4 vols., Einsiedeln, Johannes Verlag, 1973ss. Sobre a situação da perspectiva dramática em face das tendências da teologia contemporânea, ver vol. I, *Prolegomena*, pp. 23-46; sobre Deus e o *trágico* da existência humana, vol. 2. B., *Die Personen des Spiels*, T. 1- *Der Mensch in Gott*, pp. 48-55. Sobre esse tema é nosso propósito voltar em *Escritos de Filosofia III: Ética e Liberdade*.

137. Ver *Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira*, Anexo IV, *Religião e Sociedade*, pp. 286-290.

138. Ver infra Anexo I, *A História em questão*.

não é acompanhado, no pensamento contemporâneo, pela busca de um horizonte ontológico para a ordem da liberdade comparável em amplitude e profundidade, com o intento hegeliano.[139] Ao contrário, o niilismo ético sob as formas mais diversas ocupa a cena intelectual desse fim de milênio e difunde sua linguagem e seu *way of life* no campo inteiro das idéias e das práticas sociais. Hegel continua, portanto, um interlocutor válido porque seu problema fundamental, qual seja o encontro de um novo fundamento universal para a ordem da liberdade, continua a desafiar-nos.[140] Se essa ordem não transluz mais na *physis* divina oferecida à contemplação do Sábio, e se não conseguimos mais descobrir na História a Penélope maternal que sobre seus joelhos vai tecendo pacientemente, com as voltas e laços da "astúcia da Razão", os fios dessa ordem, será talvez necessário retomar o pensamento de uma ordem própria da liberdade como *ordo amoris* (segundo a acepção agostiniana),[141] ou seja, como ordem na qual a primazia abso-

139. Com efeito, entre os pensadores do nosso tempo, apenas Eric Voegelin manifesta na sua obra a ambição da procura de um fundamento ontológico para a História que, contrapondo-se a Hegel, aproxima-se da vastidão e da altitude especulativa do desenho hegeliano. A discussão com Hegel em torno do problema de uma "época absoluta" e da definição de um eixo ontológico que oriente o tempo da História ocupa o centro do pensamento de E. Voegelin. Ver *Order and History, IV, The Ecumenic Age*, op. cit., pp. 300-335.

140. Ver H. C. de Lima Vaz, "Por que ler Hegel, hoje?" in *Boletim SEAF-MG*, 1 (1982), pp. 61-76.

141. Na acepção agostiniana, o *ordo amoris* parte da distinção entre *uti* e *frui* (*De doctrina christiana*, I, 3,3: PL, 34, 21, e *passim* nas obras de Sto. Agostinho). Ela implica a subordinação do *uso* à *fruição* e a ordenação teocêntrica da *fruição* segundo o axioma: *Solo Deo fruendum*. A identidade do *uso* e da *fruição* caracteriza a desordem profunda da sociedade de consumo e a degradação da liberdade em *servum arbitrium*, pois verdadeira liberdade é *fruição* do verdadeiro bem. O *ordo amoris* é primazia da *fruição* sobre o *uso* ou ainda da virtude sobre o interesse ou da caridade sobre a lei. Assim, Agostinho pôde definir a virtude: *Unde mihi videtur quod definitio brevis et vera virtutis: ordo est amoris* (*De Civitate Dei*, XV, 22; PL 41, 647). Sobre a doutrina agostiniana do *ordo amoris* ver as páginas clássicas de E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1943, pp. 165-184; 215-225. Ver ainda R. Holte, *Béatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1962, pp. 227-231. Como é sabido, a idéia do *ordo amoris* foi retomada por Max Scheler num texto de visível inspiração agostiniana e no qual se encontram fecundas e profundas indicações sobre o problema da ordem da liberdade. Ver Scheler, *Gesammelte Werke*, vol. X,

luta e o princípio ordenador são atribuídos ao livre reconhecimento do outro, ao consenso em torno do melhor ou do mais justo, à virtude enfim, como *télos* imanente da liberdade. Segundo os princípios dessa ordem, o universo político emana do universo ético e nele a legitimação do poder é estritamente correlativa às condições efetivas do exercício dos deveres e do gozo dos direitos.[142]

As sociedades políticas contemporâneas encontram no âmago da sua crise a questão mais decisiva que lhes é lançada, qual seja a da significação ética do ato político ou a da relação entre Ética e Direito. Na verdade, trata-se de uma questão decisiva entre todas, pois da resposta que para ela for encontrada irá depender o destino dessas sociedades como sociedades *políticas* no sentido original do termo, vem a ser, sociedades *justas*. A outra alternativa que se esboça no horizonte é a dessas sociedades como imensos sistemas mecânicos dos quais a liberdade terá sido eliminada e que se regularão apenas por modelos sempre mais eficazes e racionais de controle do *arbítrio* dos indivíduos, já então despojados da sua razão de ser como homens ou como portadores do *ethos*.

Schriften aus dem Nachlass, vol. 1, Berna, Francke Verlag, 1957, pp. 344-376.

142. Sobre a dialética da identidade e diferença entre direitos e deveres, ver G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 155.

Capítulo Quinto

ÉTICA E CIÊNCIA

1. DO *ETHOS* À CIÊNCIA

No capítulo III, estudamos o problema das relações entre Ética e razão, que se torna grave problema de civilização ao mesmo tempo em que se delineia como problema filosófico, no momento em que a razão avança para assumir uma forma codificada e paradigmática sob a forma de razão científica. A passagem do saber à ciência assinala uma das mais profundas revoluções conhecidas pela história humana.[1] Ela pode ser caracterizada como aquele momento em que a racionalidade latente e difusa no esforço milenar do homem, para submeter a natureza a seus fins de utilização, para buscar nela as matrizes simbólicas das suas representações e crenças e para organizar seu próprio mundo humano, eleva-se sobre os enigmas do mito e sobre a cinzenta monotonia das rotinas empíricas e aparece como um grande sol que ilumina e atrai poderosamente tudo o que se move no universo físico e intelectual. As origens do pensamento científico, há vinte e cinco séculos, foram comparadas justamente com uma aurora, pois é incontestável que, a partir de então, o mundo histórico tende a organizar-se cada vez mais nitidamente segundo a estrutura de um sistema solar tendo como centro

* Sob o título "O *ethos* da atividade científica" este capítulo foi publicado in *REB*, 34 (1974): 45-73 (versão refundida).

1. Ver H. C. de Lima Vaz, *Cultura e Universidade*, Petrópolis, Vozes, 1966, pp. 8-16.

a razão demonstrativa, o *lógos apodeiktikós*. Suas linhas de força estendem-se ao infinito, pois nada parece pensável fora dos cânones da razão científica. Mais claramente do que o universo físico, o universo da razão se expande prodigiosamente. Mesmo as profundezas mais obscuras do nosso mundo humano e as certezas milenarmente imóveis que jazem no seu fundo — crenças, costumes, representações, enigmas — são atraídas ao campo da razão, mostram à sua luz sua estrutura e seus limites, adquirem significação e passam a mover-se lentamente em torno do grande sol implacável.

A metáfora da luz e do sol tornou-se, na tradição ocidental, a mais célebre metáfora do conhecimento, em torno da qual formou-se um núcleo semântico que acabou por se depositar no termo *idéia*, para evocar o perfil luminoso do ser. Platão consagrou-a na passagem mais famosa da *República* e usou-a para caracterizar a mais alta das ciências, a Dialética.[2] Nietzsche a retomou numa página fascinante e estranha quando Zaratustra aspira a um conhecimento que não seja imaculado como a luz fria e distante do disco lunar na escuridão da noite, mas seja ardor de conquista e desejo de criação como a luz e a força de um sol ardente brilhando sobre o mar.[3] Na verdade, a partir do momento em que o saber caminha para tornar-se razão demonstrativa ou ciência, os velhos problemas que acompanham a história dos homens não somente se iluminam com uma luz nova, mas sofrem uma mudança qualitativa, uma mudança de natureza. Não são mais apenas desafios lançados diante do homem, mas, na sua expressão, desdobram-se nesse extraordinário paradoxo que uma outra metáfora ótica designou como a sua *reflexão*, o saber transposto e codificado num logos *epistêmico* ou num saber do saber, que veio a denominar-se, por excelência, a *lógica*. A partir de então, a luta pelo sentido ou pela significação racional dos seus projetos e dos seus eventos passa a ser um destino inexorável que pesa sobre a história. Ele torna possível, numa história que se vê face a face com o problema do *sentido*, a proclamação extrema do absurdo, que não é senão a prova mais radical da reflexividade absoluta da razão. Com efeito, ainda que denunciemos a vida como

2. Platão, *Rep.* VII, 532 b-d.
3. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, II, *Von der unbefleckten Erkenntnis*, ed. Schlechta, II, pp. 377-380.

um conto narrado por um idiota, cheio de ruído e furor e sem significação alguma, mesmo assim nós a julgamos e, portanto, compreendemos ou pensamos compreender o sentido do seu não-sentido. Anunciamos, em suma, a sua sem-razão, o que quer dizer que nós a situamos na órbita e na luz da razão.

Por conseguinte, o advento da razão científica como razão reflexiva ou razão que explicita e codifica a sua própria lógica, significa igualmente que o centro do universo das formas simbólicas na civilização ocidental passa a ser ocupado pela Ciência (no sentido amplo da *episthéme* grega coroada pela Filosofia) porque todo caminho de *objetivação* das obras de cultura dela parte e a ela retorna. Mesmo para pensarmos o longo e noturno caminho da pré-razão ou da pré-história na ciência das origens, devemos traçá-lo na direção da sua aurora, porque é já no dia avançado da razão científica que podemos reconstituí-lo e recompô-lo no saber do nosso passado.

A expressão acabada desta centralidade solar da Ciência no sistema das representações é dada na célebre tautologia hegeliana: "O que é racional é efetivamente real e o que é efetivamente real é racional".[4] Como o próprio Hegel teve ocasião de explicar, não se trata da identidade abstrata do "mesmo", a modo do ser parmenidiano, mas da identidade dialética do mesmo e do diferente, da Idéia e do seu objeto:[5] identidade que atesta a necessária e irrefutável presença da razão a si mesma na diferença infinita do seu objeto. A realidade efetiva (*Wirklichkeit*) não é, portanto, desde o ponto de vista da ciência da razão ou da Lógica, senão a categoria que exprime a força totalizante, unificadora e ordenadora da própria razão.[6] Hegel evoca ainda o mesmo caráter paradoxal do saber reflexo quando mostra a consciência como *medida* de si mesma a partir do primeiro momento dialético dessa ciência que é, exatamente, "ciência da experiência da consciência", ou caminho (*mé-*

4. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede,* (Werke, red. Moldenhauer-Michel, 7, pp. 24-25).

5. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830),* § 6, Anm.

6. *Die Wissenschaft der Logik,* II, 3 (*Werke,* red. Moldenhauer-Michel, 6, pp. 186-242).

thodos) a ser por ela percorrido na rota para a claridade meridiana da razão, ou para o Saber absoluto.[7]

Desta sorte, é no próprio processo da gênese da Ciência que surge e se impõe a idéia de medida ou regra (*canôn* ou *métron*).[8] A medida se manifesta em primeiro lugar como imanente à própria razão, ao definir-se esta como um sistema de regras, como uma medida de si mesma ou, segundo a reduplicação característica do termo que originariamente a designou, como uma *lógica*, ou seja, uma razão da razão.

Se a universalidade absoluta da razão implicada na sua reflexividade imanente e explicitada na sua constituição como razão científica a leva a manifestar-se como domínio da necessidade *ab intrinseco* ou da necessidade *pensada*,[9] poder-se-ia supor que essa normatividade originária fosse encontrar um campo privilegiado de aplicação justamente na esfera da realidade que se constituiu originariamente e historicamente subsistiu na exata medida em que se submeteu a um código de regras ou normas: a esfera do agir humano, das relações intersubjetivas ou a esfera propriamente *ética*. Em outras palavras, pareceria razoável supor que o agir humano que, ao contrário do instinto animal, se dá a si mesmo as suas próprias regras, encontrasse na Ciência, obra do próprio homem, o instrumento adequado para estabelecer as normas do seu proceder. A convergência espontânea das razões do *ethos* e da razão da *episthéme* seria uma conseqüência natural do advento da razão científica e a prova de que a indeterminação característica do agir humano, ou a sua *liberdade*, se mostra estruturalmente razoável.[10]

Entretanto, uma das mais surpreendentes e dramáticas experiências que acompanharam, no Ocidente, o alvorecer de uma civilização da Razão teve lugar no conflito, que atin-

7. *Phänomenologie des Geistes, Einl.* (*Werke*, red. Moldenhauer-Michel, 3, pp. 68-72).

8. A idéia de *medida* fornece, como é sabido, um dos fios condutores que permitem acompanhar o desenvolvimento do pensamento grego. Ver supra, cap. II, nota 8 e ainda, G. Reale, *Storia della Filosofia antica*, op. cit., vol. V, pp. 177-178.

9. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der phil. Wissenschaften (1830)*, § 159 Anm.

10. Sobre a distinção, nesse contexto, entre "racional" e "razoável", ver S. Breton, *Réflexion philosophique et humanisme technique*, ap. *Civilisation technique et humanisme*, Paris, Beauchesne, 1968, pp. 111-148.

ge seu auge na idade dos Sofistas e Sócrates, entre a sabedoria consubstanciada no *ethos* da tradição grega e o novo *logos* do saber científico que ensaiava os primeiros passos da sua atividade *crítica* e comprovava a fecundidade aparentemente ilimitada dos seus procedimentos demonstrativos.[11] A transcrição da *physis* na ordem e na coerência do *logos* dá origem, como é sabido, aos primeiros sistemas cosmológicos e aos primeiros lineamentos de uma ciência da natureza, cujo destino já aparece traçado na exigência de um rigor racional sempre crescente.[12] Mas essa adequação entre *physis* e *logos* não se repete nas relações entre *ethos* e *logos*. Se a idéia de lei (*nómos*) exprime a presença da razão no *ethos*, ela declina rapidamente, na sua oposição com a *physis*, para o arbitrário da convenção.[13] A resistência do *ethos* tradicional às pretensões do *logos* da ciência acompanha, de fato, as vicissitudes da existência *política* do homem grego nos séculos V e IV, até a ruína final da *pólis*.

Na verdade, estamos aqui diante de um longo conflito, pontilhado pelos processos de *asébeia* das cidades contra os filósofos, e que culmina tragicamente na condenação e na morte de Sócrates. A famosa pendência entre a *physis* e o *nómos*[14] tece a trama desse conflito que acompanha,

11. A figura enigmática de Xenófanes é a que talvez melhor antecipe e exprima o encontro da *areté* antiga e do novo *logos* demonstrativo. Ver J. Lorite Mena, *Du mythe à l'ontologie: glissement des espaces humains*, op. cit., pp. 497-558; A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, op. cit., I, pp. 257-261.

12. Ver J. Lorite Mena, op. cit., pp. 233-354.

13. As relações entre as origens do pensamento racional aplicado à *physis* e a organização social arcaica e, particularmente, a simbólica mítica que a sustentava, são extremamente complexas e não é o lugar aqui para estudá-las. Sejam assinalados, no entanto, três pontos: a) a origem do *logos* físico a partir dos *mythoi* cosmogônicos, tema ilustrado pelas pesquisas de W. Jaeger, F. M. Cornford, P. M. Schuhl e outros. Ver J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspéro, 1965, pp. 285-314. b) a analogia entre a ordem da cidade assegurada pelo *nómos* e regida pela justiça (*díke*) e a ordem (*kósmos*) da *physis*, estabelecendo uma relação entre pensamento científico e pensamento jurídico, estudada por W. Jaeger (ver supra, cap. II, nota 50); c) O retorno aos problemas da cidade e do homem a partir de um estádio já desenvolvido do pensamento racional e que é característico da Sofística e de Sócrates. Ver K. von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaften*, op. cit., pp. 221-250 e Erik Wolff, *Griechisches Rechtsdenken*, op. cit., Bd. II, 1.

14. Ver, a respeito, supra, cap. II, nota 52. Acrescentar W. Nestle, *Von Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen*

no Ocidente, os primeiros passos da civilização que se constitui sob a égide da razão científica e em cujo caminho histórico se levantará o sempre renascente desafio de elaborar um saber universalmente válido do *ethos* ou seja, exatamente, uma *Ética*. O *nómos* ou a lei que rege o mundo moral segundo a tradição dos antepassados, é rebaixado por toda uma corrente do pensamento sofístico (Górgias, Antifonte, os *Díssoi Lógoi*, o Cálicles platônico, Trasímaco,...) ao nível da convenção e, assim, torna-se incapaz de uma justificação racional em face da necessidade imperiosa da *physis*, que é o objeto por excelência do *logos*. Um contraste eloqüente e significativo se estabelece entre a unidade e perenidade da *physis*, a identidade dos seus objetos, e a uniformidade dos seus movimentos de um lado e, de outro, a variedade infinita dos costumes, a diferença das leis de uma cidade a outra, a fronteira cultural e étnica que separa os gregos e os bárbaros, todo esse variado espetáculo das coisas humanas que Heródoto desenrolara aos olhos dos homens do V século.[15] Uma oposição aparentemente inconciliável parece estabelecer-se entre a *physis* como necessidade e o *nómos* como convenção. Eis o problema que irá alimentar o admirável florescimento de uma rica filosofia da cultura ao tempo da primeira Ilustração sofística.[16] Ele se formula, em suma, como problema da constituição de um *logos* capaz de compreender na sua universalidade, modelada pela necessidade da *physis*, a particularidade dos *nómoi* e a singularidade do universo humano da *praxis*.[17] O que torna esse problema mais agudamente desafiante para a nascente razão científica é o paradoxo oferecido pelo homem, portador do *logos* e, no entanto, incapaz de submeter o seu próprio mundo — seus costumes

Denkens von Homer bis auf die Sophistik, op. cit., pp. 335-345; F. Heinimann, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des V. Jahrhunderts*, Schw. Beitr. Altertumswissenschaft, Heft 1, Basel, 1945; A. Magris, *L'Idea di destino nel pensiero antico*, op. cit., I, pp. 313-315.

15. Sobre Heródoto como historiador ver A. Momigliano, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne* (tr. fr.), Paris, Gallimard, 1983, pp. 169-185.

16. Ver M. Landmann, *De Homine; der Mensch im Spiegel seines Gedankens* (Orbis Academicus), Friburgo na Brisgóvia, Alber, 1962, pp. 47-48 sobre o célebre primeiro estásimo do coro da *Antígona* de Sófocles, que data de 441 a.C.

17. Sobre o mundo dos *prágmata* ver supra, cap. II, nota 1.

e o seu agir — à forma mais acabada e mais alta do *logos*, ou seja, à *episthéme*. O núcleo do problema com o qual se vê às voltas a ciência do *ethos* nas suas origens é, pois, o conflito entre a universalidade da *episthéme* e a particularidade do *ethos*. Poderá a ciência oferecer um fundamento a um *ethos* universal? O pressentimento de uma *lei natural*, participando, pois, da universalidade da *physis* e imanente às motivações mais profundas do agir, e que a tradição celebrava com o nome de *lei não-escrita* (*agráphos nómos*),[18] é que irá indicar a direção na qual se encaminhará o pensamento clássico nas tentativas de constituição de uma ciência do *ethos*. Aí se desenhará enfim, a convergência entre *physis* e *ethos* para tornar possível a passagem da particularidade do *ethos* à universalidade da *physis* e estabelecer assim os fundamentos da Ética.

É no ensinamento socrático, como sabemos, que o problema das relações entre o *ethos*, entendido como a moral tradicional da *pólis*, e a ciência que, por obra dos Sofistas, se tornava uma poderosa força social, atinge o momento verdadeiramente crucial da sua evolução. Pela primeira vez, os termos do problema serão clara e rigorosamente formulados. Sócrates parte da *aporía* sofística que deixa em face de um dilema aparentemente insolúvel o ato ético fundamental de transmissão da virtude. Como transmitir a virtude aos mais jovens: pela *paideia* tradicional ou pela nova ciência? A reflexão socrática termina na proposição da tese, à primeira vista paradoxal, da incompatibilidade entre a ciência verdadeira e a escolha do que é injusto, entre a ciência do bem e a prática do mal. Dificilmente poderíamos exagerar a importância desse "momento histórico" de Sócrates, como o denominou G. Bastide,[19] na evolução espiritual do Ocidente. Do ponto de vista em que aqui nos colocamos, ele significa, em suma, a consciência de que a exigência ética está intrinsecamente presente no projeto da razão científica e que a neutralidade ética da ciência sofre de uma insuperável contradição. Com efeito, um saber demonstrativamente alcançado e portanto, por hi-

18. Ver. W. C. G. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., III, pp. 117-131.

19. Ver G. Bastide, *Le moment historique de Socrate*, Paris, Alcan, 1939; A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Madri, Revista de Occidente, 1953, pp. 109-139. Sobre a significação de Sócrates na história da ciência ver A. Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, A. Michel, 1939, pp. 213-227.

pótese, verdadeiro seria, nesse caso, ao mesmo tempo, um bem para a inteligência e não seria um bem para a vida. Contradição intolerável para quem admite a definição do homem como vivente portador do *logos* (*zoôn lógon échón*) consagrada pela tradição grega.[20] Logo, fonte de verdade a ciência é — ou deve ser — fonte de virtude, prenunciando-se já no ensinamento socrático a identidade do bem e do verdadeiro — *verum et bonum convertuntur* — que será afirmada pela ontologia clássica. A alternativa a essa conseqüência seria a absolutização da ação como *vontade de poder*, que permite estabelecer entre Nietzsche e os contraditores de Sócrates (Cálicles no *Górgias* e Trasímaco na *República I*) um incontestável parentesco e fará dele nos tempos modernos o anti-Sócrates por excelência. Desta sorte, parece permitido afirmar que o problema das relações entre *ethos* e ciência permanece encerrado, para a nossa reflexão, dentro do espaço do questionamento socrático.[21] Seus termos continuam sendo os termos de Sócrates. Com efeito, sem querer discutir aqui o problema da historicidade da famosa autobiografia de Sócrates no *Fédon*,[22] devemos reconhecer que nela se formula a interrogação fundamental de uma cultura que começa a mover-se sob o signo da *episthéme* e avança para tornar-se uma civilização da Razão científica: o conhecimento da *physis* enquanto sistema movido pela *vis a tergo* da necessidade mecânica pode estender-se à *praxis* humana e compreender na sua explicação o movimento da liberdade que se orienta para os fins estatuídos pelo agente? A resposta do Sócrates platônico, como é sabido, é decididamente negativa; e o problema de uma ciência da *physis* oferece a ocasião para que seja tentada essa "segunda navegação",[23] que deverá conduzir à terra firme da teoria das Idéias e à nova ciência fundada sobre o finalismo do Bem ou seja, à primeira forma da Ética na tradição ocidental.[24] A crítica da *physis*

20. Essa tradição é recolhida por Aristóteles no VI livro da *Ética de Nicômaco* (V da *Ética a Eudemo* ao tratar das virtudes intelectuais).

21. Ver J. Möller, *Zum Begriff des Ethischen*, ap. K. Ulmer (ed.) *Die Verantwortung der Wissenschaft*, Bonn, Bouvier Verlag, H. Grundmann, 1975, pp. 8-25.

22. *Fed.* 96 a-99 e; Léon Robin, *Notice in Platon, Oeuvres Complètes*, IV, 1, Paris, Belles Lettres, 1949, pp. XLVI-XLVIII; A. Tovar, *Vida de Sócrates*, pp. 111-126.

23. *Fed.* 99 d.

24. Ver supra, cap. III, n. 1.

pré-socrática significava, na intenção de Sócrates, trazer a filosofia do céu à terra, segundo o dito célebre de Cícero,[25] fazê-la habitar na cidade e torná-la uma ciência da conduta da vida (*trópos tou bíou*). Nesse sentido, o intento socrático repousava na pressuposição de que o *logos* da ciência é, por excelência, um *logos* educador, e essa pressuposição, ao mesmo tempo em que assegura as virtudes filosóficas do *diálogo* que Platão utilizará com incomparável maestria,[26] lança na tradição intelectual do Ocidente o intrigante paradoxo, já assinalado por Aristóteles,[27] de uma *ciência da virtude* que é, por isso mesmo, *ciência-virtude*. Paradoxo que refluía sobre a própria personalidade de Sócrates[28] e constituía o centro do desafiante mistério da sua existência histórica.

Por outro lado, é necessário restituir ao termo *areté* *todos* os matizes sociológicos, pedagógicos e éticos com que se enriquecera na tradição grega,[29] para se compreender o alcance profundamente revolucionário de uma ciência da *areté* na dupla acepção subjetiva e objetiva do genitivo — ciência sobre a *areté* e ciência constitutiva da *areté* — que Sócrates se propunha designar como problema fundamental à cultura grega do seu tempo.

Ora, os termos socráticos desse problema comportam, de fato, duas alternativas e somente duas, de solução, e que serão sucessivamente tentadas ao longo da história do pensamento ocidental. De um lado, a ênfase é posta sobre a *ciência*, de tal sorte que esta estenda sobre a *praxis* virtuosa suas exigências de coerência e rigor; de outro, é a *praxis* que reclama para si um tipo de ciência adequada às suas características originais. É fácil reconhecer nessas duas alternativas as duas grandes direções que serão dadas à reflexão socrática por Platão e Aristóteles. Partindo do pressuposto comum da ciência imanente à *areté* e constitutiva da sua natureza — ou do pressuposto de uma logicidade originária da *praxis* — elas se encaminham seja na

25. M. T. Cícero, *Disp. Tusc.*, V. 4, 10.
26. Sobre a significação do diálogo platônico ver a bibliografia citada em H. C. de Lima Vaz, "Nas origens do realismo: a teoria das Idéias no Fedon de Platão", in *Filosofar Cristiano*, Córdova, 13-14 (1983): 115-129 (aqui pp. 118-119).
27. Ver as observações de W. C. G. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., III, pp. 424-425.
28. Ver Platão, *Banq.* 221 c-222 b.
29. Ver supra, cap. II, nota 79.

direção de um matematismo estrito (no sentido original de *máthema*, ciência rigorosa), seja na direção de uma ciência da *prática* estritamente adequada ao seu objeto. Em Platão, o *logos* socrático da virtude desdobra-se em ontologia do Bem,[30] que une nos laços do vínculo mais belo a proporção ou *analogia*,[31] o indivíduo, a cidade e o universo segundo a lei de uma mesma justiça e o finalismo de um mesmo Bem supremo.[32] A aporética socrática sobre a virtude que domina os primeiros Diálogos,[33] resolve-se, assim, no discurso dialético[34] de uma totalidade ordenada, o mundo das Idéias, que é ao mesmo tempo paradigma e medida (*métron*), trazendo à mensurabilidade essencial da *praxis* humana uma norma axiológica absoluta. A crítica aristotélica ao Bem em-si de Platão que ocupa os primeiros capítulos do livro I da *Ética de Nicômaco*,[35] pode ser considerada, para usarmos a terminologia da Escola, uma passagem do uso da analogia de atribuição (a proporção fundada na identidade absoluta do Bem em-si) em Platão, ao uso da analogia de proporcionalidade (a igualdade das proporções segundo a relatividade recíproca dos seus termos) em Aristóteles. O Estagirita pode assim estabelecer a sua célebre divisão das ciências segundo a proporção intrínseca entre o saber e o seu objeto, o que assegura a autonomia dos saberes, não obstante a primazia da *theoría* em razão da excelência do seu objeto.[36] Aristóteles permanece, sem dúvida, dentro do espaço do questionamento socrático e, portanto, em continuidade com Platão,[37] mas faz surgir

30. Ver supra, cap. III, nota 1.
31. Ver Paul Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon*, Paris, Boivin, 1948, pp. 198-214.
32. Ver K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre...*, op. cit., pp. 260-263; sobre ciência e ética na perspectiva da ciência platônica, ibidem, pp. 329-331; sobre a ciência como bem e, portanto, como atividade eminentemente ética na concepção moderna, ver K. Ulmer, *Wissenschaft und Ethik*, ap. K. Ulmer (ed.), *Die Verantwortung der Wissenschaft*, op. cit., pp. 26-45.
33. Ver W. Jaeger, *Paideia, the Ideals of Greek Culture*, op. cit., II, pp. 87-106.
34. Ver H. C. de Lima Vaz, *A dialética das Idéias no "Sofista"*, ap. *Ontologia e História*, São Paulo, Duas Cidades, 1968, pp. 15-66.
35. *Et. Nic.*, I, c. 2-12; ver o magistral comentário de R. A. Gauthier, *L'Éthique à Nicomaque, Comm.*, II, 1, pp. 26-88.
36. Ver A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, 2ª ed., Louvain, Inst. Sup. de Phil., 1945, p. 42.
37. Ver H. J. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles*, op. cit., pp. 228, n. 167.

nesse espaço a novidade da *ethikè episthéme*, que tem como objeto formal a *praxis*, o agir próprio do homem enquanto portador do *logos*.[38] Desta sorte, a Ética aristotélica somente se entende, em face da solução platônica, como alternativa ao problema socrático do caráter intrinsecamente ético da ciência.[39] O saber do *ethos*, ao fazer-se ciência, continua medido, de acordo com o princípio fundamental da noética aristotélica, pela forma imanente à realidade empírica do seu objeto, ou seja, pela *areté* como forma da *praxis* ética, cujas modalidades serão estudadas ao longo dos livros II a X da *Ética de Nicômaco*. Se há, portanto, uma ciência do *ethos* segundo a qual a *praxis* se qualifica como *ética*, como queria Sócrates, ela possui suas exigências metodológicas próprias,[40] e não pode aspirar ao rigor demonstrativo que convém aos objetos das ciências *teóricas* propriamente ditas: a *physis*, as *mathematiká*, os primeiros princípios e as realidades divinas. A ciência do *ethos* é uma ciência *prática* e não teórica. Mas é preciso observar que Aristóteles leva em conta a polissemia do termo *ethos*[41] para articular sua solução ao problema sofístico-socrático da ensinabilidade da virtude, com a distinção entre virtudes *éticas* e virtudes *dianoéticas*.[42] No entanto, a inspiração socrática permanece determinante, com a submissão programática das virtudes éticas à direção das virtudes dianoéticas ou intelectuais, regidas pela sabedoria prática (*phrônesis*).[43]

Estão assim presentes, nesses primeiros e decisivos estilos de reflexão surgidos no seio de uma cultura do *logos* que se propõe aplicar ao mundo das coisas humanas (*tà anthrópina*) e à realidade histórica do *ethos* a virtude universalizante e ordenadora que o *logos*, manifesta no domínio da *physis*, as duas alternativas possíveis ao problema levantado por Sócrates. Com efeito, afastada a tentação de se voltar as costas ao *logos*, de repudiá-lo, cedendo-se à *misologia* solenemente condenada pelo próprio Sócrates,[44]

38. Ver supra, cap. III, nota 2.
39. Ver supra, cap. III, nota 58.
40. *Ét. Nic.*, I, *Prólogo:* os textos relativos ao método da investigação ética foram alinhados como prólogo por R. A. Gauthier na sua tradução; ver *L'Éthique à Nicomaque*, I, 2, pp. 1-5.
41. Ver supra, cap. I, nota 1.
42. *Ét. Nic.*, I, 13, 1103 a 3-13.
43. Ver supra, cap. III, nota 2.
44. *Fed.* 89 d-91 b.

dois caminhos se oferecem. Ou a ciência se propõe como roteiro de total libertação das sombras da Caverna, onde o *ethos* empírico aprisiona o homem com a fascinação de uma realidade ilusória, para elevá-lo a um mundo iluminado pela claridade solar da idéia do Bem,[45] ou então a ciência aceita submeter-se à relatividade empírica do *ethos*, mas para ordená-lo segundo o finalismo de um Bem último, seja esse embora talhado à medida do homem e proporcional à diversidade das suas situações.[46] De um lado, uma *ética da ciência* à qual é confiada a tarefa de edificar um novo *ethos*, cujos princípios, prescrições e normas participam da necessidade inteligível das relações entre as Idéias; de outro, uma *ciência ética* na qual o *ethos* empírico deve ser ordenado segundo os princípios de um *logos prático*, ou seja, capaz de conduzir o homem ao "bem viver' (*eu zen*) e à felicidade (*eudaimonia*). Esses os dois modelos fundamentais de respostas que podem ser dadas à questão socrática: como tornar a conduta humana, individual e social ou política, uma conduta que proceda de acordo com o *logos*, uma conduta racional e, nessa mesma medida, *razoável*, eticamente justificável?

A resposta aristotélica a essa questão assinala, por outro lado, o definitivo ato de fundação, na cultura ocidental, de uma ciência do *ethos* propriamente dita. Ela está na origem da segunda das questões programáticas que Kant enumera no limiar da Filosofia: "Que devemos fazer"? Questão que, reivindicando a originalidade da Razão prática, coloca no ponto de partida da Ética[47] o problema da relação de um dever-ser, de um *Sollen*, com a trama empírica do agir humano, envolvido pela necessidade da Natureza. Mostra-se aí a indelével marca aristotélica na tradição ocidental de uma ciência do *ethos*.[48] Por outro lado, é notório que Aristóteles, reconhecendo embora a necessidade de se conferir à ciência da *praxis* uma autonomia específica com relação à *theoria* pura, em nenhum momento renunciou ao ideal da *vida teorética* como realização mais alta

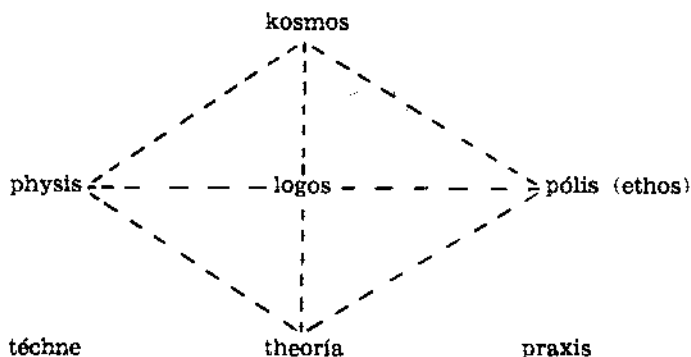
45. *Rep.* VII, 514 a-518 d.

46. *Et. Nic.*, I, 4, 1096 a 11-1097 a 13. Ver L. Ollé-Laprune, *Essai sur la Morale d'Aristote*, op. cit., pp. 21-52.

47. Ver Nikolai Hartmann, *Ethik*, 3ª ed., Berlim, de Gruyter, 1949, pp. 1-3.

48. Sobre essa tradição, ver o magistral artigo "Ethik" in J. Ritter (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., II, pp. 759-809.

e felicidade suprema do homem.[49] De fato, a tradição clássica da Ética, de Sócrates às filosofias helenísticas e mesmo ao neoplatonismo, é dominada pela figura do Sábio ou pelo ideal da equação socrática entre o saber e a virtude.[50]

Desta sorte, seja na forma de uma *ética da ciência* que se inspira na solução platônica ao problema de Sócrates, seja na forma de uma *ciência ética* que caracteriza a solução aristotélica, a filosofia antiga reflete sobre o agir humano de acordo com a matriz logocêntrica que se impõe, desde o nascimento do pensamento científico na Grécia, como a matriz cultural fundamental da civilização do Ocidente. Não é difícil ver, por outro lado, que o problema atual das relações entre Ética e Ciência continua a ser formulado dentro do quadro de referência representado por essa matriz. Nela encontramos o espaço conceptual de onde esse problema procedeu historicamente e onde se situam os termos da sua formulação teórica. A matriz logocêntrica do pensamento clássico pode ser visualizada no seguinte esquema:

Para Platão, um único círculo, irradiando do sol do *logos* que subsiste como um mundo de idéias, envolve a *physis* e a *pólis* e constitui um *kósmos* rigorosamente uno, que a *theoría* contempla e em cuja ordem a *praxis* e a *téchne* encontram o lugar que a própria *theoría* lhes designa. Para Aristóteles, o *logos* irradia a partir do ponto onde se tocam dois círculos, o da *theoria*, que contempla a *physis*

49. Ver supra, cap. III, nota 3.
50. Ver supra, cap. III, nota 208.

e se eleva às realidades primeiras e divinas, e o da sabedoria (*phrônesis*) que se constitui em *theoria prática* e rege o agir do homem no mundo contingente da *pólis* e do *éthos*.

2. ÉTICA E CIÊNCIA MODERNA

Se examinarmos o esquema do logocentrismo antigo que acabamos de propor, veremos, à primeira vista, que a *téchne* ocupa nele um lugar periférico, sendo apenas a imitação imperfeita da *physis* majestosa e eterna. É verdade que, para Platão, a própria *physis* é uma *téchne*, mas, segundo a fabulação mítica do *Timeu* [51] é imitação, a mais perfeita possível, do modelo ideal e é obra do Demiurgo que opera sobre a matéria informe, tendo os olhos postos no mundo das Idéias.

Uma profunda rearticulação da matriz logocêntrica da cultura ocidental começa a desenhar-se com a revolução científica moderna, cujos pródromos podem ser acompanhados desde os fins da Idade Média [52] e que está consumada no século XVII. Entre as suas características fundamentais, encontra-se justamente o deslocamento da *téchne* do seu lugar periférico para o eixo central traçado pela linha que une a *theoria* ao *kosmos* pela mediação do discurso científico (*logos*). Com esse deslocamento, o *logos* teorético torna-se estruturalmente também um *logos* técnico e nessa transformação residirá, talvez, a originalidade mais profunda da ciência moderna, bem como nela se manifestará o seu caráter revolucionário com relação aos quadros tradicionais da existência humana. Se quisermos transpor na perspectiva da nova ciência a fabulação platônica do *Timeu*, deveremos dizer que o *logos* humano reivindica para si a tarefa demiúrgica atribuída ao Artífice divino por Platão.

51. Ver *Tim.* 28 a-29 b. Sobre a física do *Timeu* ver o artigo clássico de Léon Robin, *Études sur la signification et la place de la Physique dans la philosophie de Platon* (1918), reproduzido em *La pensée héllenique des origines à Épicure*, Paris, PUF, 1942, pp. 230-336.

52. Esses pródromos, entendidos como um caminho de lenta superação do aristotelismo, foram reconstituídos na obra monumental de Anneliese Maier, da qual se dá notícia na introdução à tradução italiana de alguns dos seus textos principais: A. Maier, *Scienza e Filosofia nel Medioevo: Saggi sui secoli XIII e XIV* (tr. M. Parodi e A. Zoerle), Milão, Jaca Book, 1983, Intr., pp. 1-11.

Aqui não é lugar para se acompanhar mais uma vez, através dos seus episódios decisivos, o curso dessa profunda revolução epistemológica e cultural que irá provocar, entre outras conseqüências, uma transformação radical das condições materiais da vida humana e, ao mesmo tempo, dará novo conteúdo e novo sentido à antiga interrogação socrática sobre as relações entre Ciência e Ética.[53]

Como é conhecido, a história da formação da ciência moderna foi assinalada pelos lances de uma longa polêmica com a ciência aristotélica então dominante, sobretudo nos dois campos intimamente relacionados da Astronomia e da Mecânica.[54] Durante algum tempo, as concepções orgânico-vitalistas da *Mater Natura* que floresceram no período renascentista, pareciam representar a alternativa vitoriosa ao aristotelismo dominante. Na verdade, elas representavam um recuo epistemológico com relação à própria ciência aristotélica. O desenvolvimento efetivo do pensamento científico caminhava noutra direção, assinalada pelo imenso labor experimental e teórico que E. Dijkterhuis denominou a "mecanização da imagem do mundo".[55] A Natureza das grandezas mensuráveis e das suas correlações matemáticas, cuja inteligibilidade se presta a um procedimento epistemológico de construção segundo o modelo ideal da grande máquina do mundo,[56] substitui-se à antiga *physis* das for-

53. Para o problema que nos interessa, ou seja, a formação de um *ethos* próprio da atividade científica, consultar: a) sobre a significação histórica da revolução científica, H. Butterfield, *The origins of modern Science (1300-1800)*, Londres, G. Bells and Son, 1962, pp. 175-190, b) sobre a sua significação epistemológica, R. Lenoble, *Origines de la pensée scientifique moderne* ap. *Histoire de la Science* (Bibl. de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1957, pp. 365-534; E. J. Dijksterhuis, *Die Mechaniesierung des Weltbildes* (tr. al.), Berlim, Springer, 1956; A. Koyre, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 2ª ed., 1971, pp. 341-362.

54. Ver M. Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée: essai sur l'origine et la formation de la Mécanique classique*, Paris, A. Colin, 1968.

55. Ver nota 53 supra. Sobre esse tema consultar sobretudo R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, Paris, Vrin, 1942 e *Histoire de l'idée de Nature*, Paris, A. Michel, 1969, pp. 217-337.

56. Ver G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, III, *La Révolution galiléenne*, t. 2, Paris, Payot, 1969, pp. 219-235. Esse novo modelo fixa-se, na síntese newtoniana, como um *paradigma* que guiará a *ciência normal* da Natureza na época clássica, segundo a terminologia de T. S. Kuhn, *The Structure of scientific revolution*, 2ª ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1970, caps. 1-4.

mas substanciais e das qualidades sensíveis, ordenada segundo uma hierarquia de causas finais.[57]

Ao distanciar-se criticamente da visão aristotélica, movendo-se embora dentro do mesmo espaço logocêntrico, a ciência moderna reencontrava necessariamente o espírito e a inspiração do matematismo platônico, ainda que não, evidentemente, a sua letra.[58] Por outro lado, se levarmos em conta esse decisivo elemento epistemológico-cultural que define a originalidade da nova ciência, isto é, a posição central ocupada doravante pela *téchne* como dimensão estrutural do *logos* da ciência, veremos que o antigo problema socrático ressurge com uma urgência e uma força tanto maiores quanto mais profunda é a diferença, no plano da *eficácia da transformação do mundo*, entre o *logos* contemplativo da ciência antiga e o *logos* construtivo da ciência moderna. Com efeito, não é mais o mundo das essências inteligíveis em si, a cuja ordem universal e eterna o homem deve submeter-se, que se propõe como objeto à contemplação do Sábio. O inteligível passa a ser construído, de alguma sorte, pela própria ciência e a sua verdade é uma verdade verificável segundo os procedimentos experimentais e hipotético-dedutivos que constituem a estrutura empírico-formal da ciência.[59]

Desta sorte, o problema levantado na aurora da civilização do *logos* pela discussão entre os Sofistas e Sócrates, atinge, do século XVII aos nossos dias, uma radicalidade que a filosofia antiga não conhecera. Presentemente, estamos em face de um duplo paradoxo: ao paradoxo socráti-

57. Sobre a natureza da ciência aristotélico-escolástica ver D. Salman, *La conception scolastique de la Physique*, ap. *Philosophie et Sciences*, Louvain, Inst. Sup. de Philosophie, 1935, pp. 39-60.

58. Sobre a inspiração platônica da ciência moderna ver K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, op. cit., pp. 325-329; p. 438, nota 304. O platonismo de Galileu é defendido, entre outros, por A. Koyré, *Études galiléennes*, 2ª ed., Paris, Hermann, 1966; *Études d'histoire de la pensée scientifique*, PUF, Paris, pp. 147ss.; *Études newtoniennes*, Gallimard, Paris, 1968, pp. 245-265, mas é contestado por M. Clavelin, op. cit., pp. 430-435.

59. A noção de *paradigma* segundo T. S. Kuhn põe em evidência esse caráter seletivo e construtivo do procedimento científico, que é próprio do que Kuhn denomina a *ciência normal*. Presente já, ao menos incoativamente, em alguns ramos da ciência antiga nos quais se utiliza a forma matemática (p. ex. a Astronomia, a Estática), a estrutura empírico-formal se impõe na ciência moderna da natureza.

co-platônico formado pela oposição entre o *logos* da ciência e o *ethos* tradicional e que se resolveu seja pela proposição de um novo *ethos* a ser vivido numa *pólis* ideal iluminada apenas pelo sol do *logos*, seja pela definição de uma ciência da *praxis* capaz de explicitar e ordenar a racionalidade imanente do *ethos* histórico, acrescenta-se agora o paradoxo nascido da oposição entre um novo estatuto do *logos* e a Ética constituída segundo os pressupostos do *logos* antigo. Esse paradoxo foi vivido intensamente por Descartes e está sem dúvida na origem da resolução cartesiana de elaborar uma nova moral, de acordo com a nova ciência.[60] Em verdade, o *logos* antigo repousa sobre a evidência de uma *physis* oferecida imediatamente aos sentidos e cuja ordem servirá de paradigma para a ciência do *ethos*. O *logos* da ciência moderna, ao invés, constrói uma nova empiricidade que se torna o domínio da verdade experimentalmente verificável: uma empiricidade intrinsecamente lógica porque estruturalmente matemática. Por conseguinte, o *logos* da ciência moderna manifesta um duplo paradoxo ao ser confrontado com a condição empírica do *ethos*: não é apenas a normatividade particular do *ethos* transmitido como costume que deve submeter-se ao universalismo do *logos* da ciência, como na Ética clássica. É o próprio domínio da experiência no qual a *praxis* se exerce e que é o lugar de constituição do *ethos* transmitido pela tradição, que é profundamente remodelado pela razão científico-técnica moderna. Sobre ele se edifica a nova Natureza, que ocupa o espaço da antiga *physis*. Ela é estruturalmente matemática, dotada de uma inteligibilidade operacional e, como tal, intrinsecamente referida ao fazer *técnico* do homem. No terreno dessa inteligibilidade constitutivamente antropocêntrica,[61] reiteram-se as tentativas de definição dos princípios e normas de um *ethos* que proceda da ciência e nela encon-

60. Ver Geneviève Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, pp. 394-415.

61. Sobre a significação *ativa* desse antropocentrismo da ciência moderna ver H. Arendt, *La condition de l'homme moderne* (tr. fr. de *Vita activa)*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, pp. 279-366. Ver igualmente, H. C. de Lima Vaz, *Cristianismo e consciência histórica I*, ap. *Ontologia e História*, São Paulo, Duas Cidades, 1968, pp. 201-229. Sobre os limites da dominação da "natureza" a partir das restrições impostas pelo caráter *abstrato* do objeto científico, ver D. Dubarle, *Macht und Verantwortung*, ap. *Wissenschaft und gesellschaftliche Verantwortung*, op. cit., pp. 45-84 (aqui, pp. 47ss.).

tre sua legitimação racional. Não será mais a síntese entre o modo de ser (*ethos* como costume) e a virtude (*ethos* como *hexis*) segundo o ensinamento aristotélico, mas a prescrição de uma conduta ditada por um *logos* que transfere para a comunidade humana e para o agir do indivíduo os princípios da organização racional que rege o mundo dos objetos ou o universo científico-técnico. A figura socrática do Sábio continua a dominar a cultura logocêntrica do Ocidente. Mas o Sábio, agora, é o Cientista, cujo perfil histórico começa a definir-se a partir do século XVII, mas cuja importância cultural, social e política apenas em tempos recentes se impôs de modo decisivo.[62]

O signo de Sócrates, que paira sobre a cultura moderna como acompanhava o desenvolvimento da cultura antiga, propicia pois o reaparecimento, em novo contexto intelectual, do antigo dilema entre o intento programático de uma *ética da ciência,* evocando o matematismo platônico, e de uma *ciência ética* segundo a tradição aristotélica, que tenta aplicar ao *ethos* empírico as novas regras de inteligibilidade. Na realidade, porém, a história do pensamento ético na filosofia moderna apresenta um entrecruzamento permanente e extraordinariamente complexo entre o projeto de uma *ética da ciência* e a tradição de uma *ciência ética* ou Filosofia moral como passa a ser denominada.[63] O episódio inaugural dessa acidentada história é, sem dúvida, o prudente recurso de Descartes à *morale par provision* na terceira parte do *Discurso.*[64] Na verdade, é lícito afirmar que, entre essa moral provisória, fundamentada ainda no *ethos* tradicional, e a moral definitiva que a Ciência se propõe edificar, estende-se um tempo de espera que se prolonga de Descartes aos nossos dias.[65] Com efeito, hoje mais do que nunca, e depois de três séculos de sucessivos êxitos

62. Ver H. Arendt, op. cit., pp. 305-306. Um perfil do cientista como humanista é traçado por Enrico Cantore, *Scientific Man: the humanistic significance of Science,* Nova Iorque, ISH Publications, 1977, sobretudo pp. 390-446; sobre essa obra importante ver a recensão de H. C. de Lima Vaz in *Síntese,* 16 (1979): 158-159.

63. Ver o artigo *Ethik* citado na nota 48 supra e V. J. Bourke, *Histoire de la Morale* (tr. fr.), Paris, Cerf, 1970, pp. 185-439.

64. Ver a nota de F. Alquié à sua edição de R. Descartes, *Oeuvres Philosophiques* I, Paris, Garnier, 1963, p. 592, nota 1.

65. Ver as penetrantes reflexões de Sônia M. Viegas Andrade, *De Descartes a Hegel: destino da moral provisória* in *Síntese* 10 (1977): 45-60.

da nova ciência da Natureza, continua aberta e extremamente viva a discussão em torno de uma Ética que proceda das conclusões comprovadas da ciência e seja, finalmente, uma *ciência ética* digna desse nome. A ela se contrapõe a afirmação de um reino de valores e fins independente e autônomo com relação aos *fatos* científicos. Entre a concepção monista de Espinoza, cuja *Ética demonstrada ao modo dos geômetras* une Metafísica e Ética na necessidade dedutiva de uma mesma Razão que exprime a inteligibilidade imanente do Todo e deve reger as ações do homem, e a concepção dualista de Kant,[66] segundo a qual a Natureza e a Liberdade apenas se limitam como dois reinos independentes oferecidos um à legislação da Razão pura e outro ao imperativo da Razão prática, a idade racionalista oscila na busca de uma síntese que somente será entrevista através do imenso esforço especulativo de Hegel.[67]

O século XIX assiste, no campo da filosofia da cultura, ao crescimento de uma poderosa vaga anti-socrática, que investe seja contra a persistência e as pretensões do *ethos* tradicional vivido na prática das sociedades ocidentais e codificado na Filosofia moral, seja contra os propósitos moralizantes da ideologia cientista, sobretudo na forma então dominante da moral positivista. Essa vaga anti-socrática tenta romper, de fato, os limites traçados pelo círculo que envolve o *ethos* e a *physis* a partir do *logos* e dentro do qual se formulara, na cultura logocêntrica do Ocidente, o projeto de uma ciência do *ethos*. Nietzsche e Freud representam a crista dessa vaga, ao passo que Marx, que costuma ser enumerado em primeiro lugar numa espécie de trindade sagrada dos "mestres da suspeita" demolidores da tradição socrática permanece, a nosso ver, inteiramente no interior do espaço logocêntrico e transmite, de

66. Convém, no entanto, não simplificar esse dualismo, pois em Kant, como mostrou G. Krüger, o problema moral está intimamente presente ao intento de uma Crítica do conhecimento. Ver G. Krüger, *Critique et Morale chez Kant* (tr. fr. de M. Régnier), Paris, Beauchesne, 1961.

67. O problema da relação entre Ética e Ciência em termos hegelianos deve formular-se a partir da posição da Natureza no todo do Sistema. Ver, a propósito, o estudo recente de D. Wandschneider, *Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der Hegelschen Philosophie*, ap. M. J. Petry (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaft*, (*Spekulation und Erfahrung*, II, 2), Stuttgart, Frómmann-Holzboog, 1987, pp. 33-64.

fato, aos diversos marxismos um culto militante e intransigente da Ética científica.[68]

Por outro lado, o extraodinário progresso das chamadas ciências do homem (paleontologia humana e pré-história dentro do quadro teórico do evolucionismo biológico, etnologia, antropologia cultural, história das religiões e ciências históricas em geral dentro do quadro, teórico do evolucionismo cultural) tornou, ao longo do século XIX, infinitamente mais amplo e complexo, na diversidade geográfica e histórica das culturas, o campo do *ethos*. O problema de uma Ética efetivamente universal, inspirada e regida pela Razão científica, recoloca-se nesse contexto com renovada força, impelido pelo movimento que foi denominado movimento de "planetização" e que é justamente característico da civilização técnico-científica.[69] As chamadas éticas de inspiração "naturalista",[70] entre as quais a "moral sociológica" ou *science des moeurs*, de inspiração positivista e que se apresentou um momento como a alternativa mais promissora de uma Ética científica,[71] crescem, de fato, no sulco cavado no antigo solo dos gêneros tradicionais de vida pelo rápido desenvolvimento científico-tecnológico dos últimos dois séculos. Assim, dos meados do século XIX até nossos dias, multiplicam-se os tipos de ética "naturalista", desde o otimismo fácil da ideologia cientificista dos fins do século até o otimismo militante e cautelosamente lúcido do *evolutionary humanism* de um Julian Huxley ou o otimismo prospectivista de um Teilhard de Chardin na pri-

68. Não é necessário dizer que se trata aqui de uma ciência inteiramente submetida ao pressuposto ideológico que sustenta o projeto revolucionário de criação de uma nova sociedade. Mesmo sem admitir a leitura arbitrária e simplista de K. Popper, que traça entre ambos uma linha sem solução de continuidade, é permitido observar que Platão e Marx, na aurora e no dia já avançado da civilização do *logos* desenham seu perfil na claridade de uma mesma luz, a luz de uma História que se pretende efetivamente transformada pela Razão.

69. Sobre os problemas dessa chamada "planetização" da cultura científico-tecnológica ver o penetrante comentário de D. Dubarle à *Philosophie politique* de Éric Weil: "Totalisation terrestre et devenir humain" in *Archives de Philosophie*, 33 (1970): 527-545.

70. Ver V. J. Bourke, *Histoire de la Morale*, op. cit., pp. 370-394.

71. A obra mais representativa nessa linha é, talvez, e de Lucien Lévy-Bruhl, *La Morale et la science des moeurs*, Paris, 1903.

meira metade do nosso século.[72] O declínio do cientismo e as profundas mudanças recentes nas relações do homem com a natureza[73] reabrem, por sua vez em novas dimensões, os problemas que as éticas "naturalistas" julgavam poder solucionar satisfatoriamente.

Por outro lado, o desenvolvimento do pensamento "naturalista", que estende ao domínio das questões antropológicas fundamentais e a todo o campo das ciências do homem a metodologia das ciências da natureza, é acompanhado por uma constante reação crítica, característica de algumas das obras mais significativas da filosofia contemporânea. A "moral aberta" de Henri Bergson, a axiologia de Max Scheler, a ética ontológica de N. Hartmann, a recuperação do "mundo da vida" (*Lebenswelt*) e, finalmente, a reflexão heideggeriana sobre a técnica e sua crítica de toda a tradição da ética ocidental, são instâncias críticas que devem ser levadas em conta no contexto de uma discussão sobre as relações entre Ética e Ciência. Cada uma delas, no entanto, mereceria um estudo pormenorizado, que aqui não poderia ter lugar.[74] Nosso propósito, com efeito, limita-se a situar o problema da Ética em face dos pro-

72. A propósito desses dois tipos, "teísta" e "ateísta" de uma "ética da ciência", ver a apreciação de Julian Huxley sobre Teilhard de Chardin in *Essays of a Humanist*, Londres, Penguin Books, 1966, pp. 206-221. Sobre a ética teilhardiana ver, entre outros, M. Barthélemy-Madaule, *La Personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1967 e L. Gendron, *Le problème de l'action humaine chez Teilhard de Chardin*, ap. *Panthéisme, Action, Oméga chez T. de Chardin*, Paris, DDB, 1967, pp. 68-136.

73. Sobre o declínio do cientismo, estudado a partir do ponto de vista do insucesso reconhecido da tentativa do primeiro Wittgenstein no *Tractatus*, ver J.-F. Malherbe, *Le langage théologique à l'âge de la science: lecture de Jean Ladrière*, Paris, Cerf, 1985, pp. 33-53; sobre a modificação das relações do homem com a natureza, implicando o aparecimento de uma nova noção ética de responsabilidade, ver Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, op. cit., pp. 15-38.

74. Sobre a crítica bergsoniana da ciência e sua significação para a constituição de uma "moral aberta", ver P. Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la Métaphysique*, Paris, PUF, 1968, pp. 362-522; sobre a posição de M. Scheler, ver *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* ap. *Vom Ewigen im Menschen*, Berlim, Der Neue Geist Verlag, 1933, pp. 58-133; a grande obra de N. Hartmann, *Ethik* (1ª ed. 1925) já foi citada em notas anteriores; sobre a crítica de Husserl ao abandono do *Lebenswelt* pela ciência de tipo galileiano, ver *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Husserliana VI), Den Haag, M. Nijhof, 1954, sobretudo pp. 48-54; no caso de M. Heidegger, a sua intenção de cons-

cedimentos da *explicação*[75] científica. Em que termos é possível formular, nesse nível, o problema de uma Ética estruturalmente ligada ao conhecimento científico, ou de uma *ética da ciência* no duplo sentido de ética fundada na ciência e ética da *praxis* científica? Retomando os fios do desenvolvimento histórico que conduz dos Sofistas e Sócrates aos nossos dias, a questão poderia ainda ser colocada da seguinte maneira: onde encontrar o lugar de uma racionalidade ética no universo de uma Razão não já contempladora da ordem, mas instauradora de uma ordem que, de algum modo, dela procede?

3. A DIMENSÃO ÉTICA DA CIÊNCIA

Toda ação humana é aberta, por definição, a uma dimensão axiológica. Em se tratando de um *ato humano*,[76] sua natureza implica necessariamente a intenção de um fim e a posição de um valor. A prática científica representa um caso privilegiado desta relação essencial entre a atividade humana e o valor, pois nenhum valor — nenhum bem — se mostra mais precioso para o homem do que a verdade. Não obstante a unidade intrínseca entre teoria e experimentação que a constitui, a ciência não se define apenas como a vinculação convencional de determinados símbolos e determinadas operações. As discussões da epistemologia contemporânea das ciências mostram inequivoca-

tituir uma "ética originária" permaneceu como propósito não-cumprido do pensamento do Ser e da superação da ontoteologia. Ver supra cap. II, notas 48 e 49 e E. Nicoletti, "L'etica originaria in M. Heidegger" in *Aquinas*, 25 (1982): 478-498.

75. O procedimento epistemológico das ciências da natureza é comumente definido como *explicação*, que se pretendeu opor à *compreensão* própria das ciências do espírito. Essa oposição, consagrada pelo culturalismo, é hoje reconhecida como inadequada para exprimir a estrutura fundamental do ato do conhecimento científico nos seus diversos tipos, e que admite uma dimensão *interpretativa* essencial. Esse aspecto é particularmente realçado na obra epistemológica de Jean Ladrière. Ver *Le statut de la science dans la dynamique de la compréhension*, ap. *Sur les chemins de la Raison, Recherches et Débats*, 75 (1972): 29-46; "Verité et praxis dans la démarche scientifique in *Rev. Phil. de Louvain*, 72 (1974): 284-310; ver ainda J.-F. Malherbe, *La théologie à l'âge de la science*, op. cit., pp. 109-126.

76. Ver Tomás de Aquino, *De Virt. in comm.* q. un., art. 4, c.; *In Im. Eth.*, lec. 1, n. 3.

mente que o problema da verdade objetiva do mundo não pode ser declarado sem sentido para a ciência sem que a própria ciência renuncie a seu sentido mais profundo como atividade de conhecimento que é, justamente, a busca da verdade das coisas.[77] Se existe um consenso entre os cientistas em torno da virtude humanizadora da ciência, a definição desse humanismo científico supõe necessariamente que a ciência tenha vindo abrir para o homem um novo horizonte de verdade. E é na referência a esse horizonte que a prática do conhecimento científico alcança um nível ético, seja enquanto ato, seja enquanto objeto de um saber verdadeiro.[78] A questão se coloca a respeito do estatuto teórico desse nível ético ao qual a ciência, enquanto *praxis* humana e humanizadora, deve necessariamente elevar-se. Trata-se do nível de uma teoria ética metacientífica ou transcientífica, mas capaz de referir a prática científica no seu todo, como prática teórica e experimental, a um universo reconhecido de valores? Eticamente neutra em si mesma, a ciência seria, no entanto, enquanto atividade humana, submetida aos princípios e conclusões da ciência do *ethos*. Nessa hipótese, à autonomia metodológica da ciência corresponderia a sua heteronomia axiológica. Teríamos de admitir uma cisão que soa como um paradoxo, entre o caráter constitutivamente ético do conhecimento científico enquanto atividade humana e a neutralidade ética do objeto desse conhecimento. A ética da prática científica seria totalmente subjetiva se referida aos critérios de objetividade da ciência. Conquanto seja essa uma opinião bastante difundida no mundo científico,[79] ela sofre de uma ilogicidade flagrante desde que admitamos ser a verdade um bem e um valor para o homem. Por que não o seria a verdade científica? E se o é, como não referi-la à ciência geral do bem ou, exatamente, à Ética? Assim, se admitirmos ser a ciência, por excelência, um saber verdadeiro (qualquer que seja a concepção da verdade científica que professemos, desde que se não reduza a um mero convencionalismo),

77. Ver F. Selvaggi, *Filosofia del Mondo*, Roma, PUG, 1985, pp. 146-184 (tr. br.: Ed. Loyola, São Paulo, 1988) E. Cantore, *Scientific Man*, op. cit., pp. 261-267.

78. Ver E. Cantore, *Scientific Man*, op. cit., pp. 339-341.

79. Sobretudo a partir da formulação das teorias emotivistas da Ética, na trilha do primeiro Wittgenstein. Ver. W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, op. cit., cap. IV.

forçoso nos é admitir igualmente que a prática do conhecimento científico, no seu ato como no seu objeto, é dotada de uma dimensão ética que lhe é própria. A autonomia da ciência se estenderia, nesse caso, ao mundo de valores que dela procedem e ela seria chamada a definir sua própria ética. O problema da relação entre Ética e Ciência se formularia no terreno das relações entre a ética da ciência e o sistema ético geral.

Seríamos tentados a estabelecer uma analogia entre o problema das relações entre Ética e Ciência no contexto da ciência moderna e aquele que se apresentou aos herdeiros de Sócrates e recebeu soluções distintas no matematismo platônico e na ética aristotélica. Mas essa analogia é válida apenas nas suas grandes linhas. Se é verdade que a ciência platônica é identicamente uma axiologia ontológica é porque as Idéias não são somente objeto do conhecimento verdadeiro mas normas do ser e do agir. A ciência platônica é uma ontologia do Bem, o que não ocorre com a ciência moderna na qual se pressupõe, pelo menos metodologicamente, a distinção entre o fato e o valor. Por outro lado, a autonomia da *ciência prática* em Aristóteles não a afasta, mas, ao contrário, a orienta para a *ciência teórica*, de tal sorte que a atividade de conhecimento na sua forma puramente teórica passa a ser o ápice da vida ética e a atividade mais perfeita do homem.[80] Não é essa a situação da ciência moderna que, na sua neutralidade ética, permanece ou se supõe permanecer numa relação puramente extrínseca com a esfera do bem ou do valor.

Ora, enquanto o desígnio de uma Ética universal e aceita como tal permanece problemático na civilização técnico-científica, são várias as instâncias extracientíficas que se propõem prescrever à ciência suas normas éticas: religiões, filosofias, ideologias, tradições culturais. Ao tentar, por sua vez, constituir-se como fonte de um código ético específico, a ciência passa necessariamente além dos limites da *explicação* científica propriamente dita e entra no terreno da *compreensão* ou de um procedimento *hermenêutico*[81] que, ao abrir-se a um horizonte de totalidade, que é horizonte da

80. Ver supra cap. III, nota 4.
81. Ver J. Ladrière, *L'articulation du sens*, op. cit., II, pp. 110-134.

vida humana como tal,[82] se encontra em pleno domínio da filosofia. Assim, o problema das relações entre Ética e Ciência no mundo moderno oscila entre a *heteronomia* ética da ciência (o horizonte ético se traça, nesse caso, fora e independentemente do espaço conceptual da ciência) e a *autonomia* da ciência para elaborar, a partir dos seus próprios pressupostos, uma hermenêutica normativa da vida humana que se conceptualizaria como *ética da ciência*. No âmbito dessa oscilação, as relações entre o *ethos* e o *logos* no espaço aberto pelo advento da ciência moderna permanecem, é forçoso reconhecê-lo, incertas e confusas. Convém pois concordar, se não com a terapêutica, certamente com o diagnóstico de Jacques Monod que vê aí uma das raízes profundas da crise e do mal-estar da nossa civilização.[83]

Não parece tarefa fácil definir essas relações de modo a conciliar numa visão coerente o *ethos* e o *logos* científico. Continuamos sob o signo de Sócrates e enredados na aporia entre a virtude e o saber. Há aqui a considerar outro aspecto importante que enfraquece, provavelmente de modo definitivo, a posição que afirma a heteronomia ética da ciência ou a submissão da ciência a uma instância ética extracientífica. A chamada "ciência normal",[84] não obstante seu caráter evolutivo e a "provisoriedade" das suas teorias, goza de uma universalidade efetiva, legitimada pelo reconhecimento da comunidade científica, que não conhece fronteiras culturais ou nacionais. Nenhuma instância ética extracientífica, ainda que reclame para si uma universalidade *de jure* como os sistemas filosóficos ou as religiões universais, parece capaz de demonstrar convincentemente a inclusão da universalidade *de facto* da ciência no domínio objetivo regido pelas normas da sua postulada universalidade *de jure*. Em outras palavras, nenhuma dessas instâncias parece capaz de articular intrinsecamente seu sistema de normas com a prática científica e com o domínio de objetividade (o universo dos *fatos* científicos) ao qual ela se refere.

82. Ver J. Ladrière, *Le statut de la science dans la dynamique de la compréhension*, art. cit., p. 31.
83. J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970, pp. 186-188.
84. Assim como a define T. S. Kuhn, op. cit., cap. II.

Dentre essas instâncias transcendentes à ciência, convém realçar a fé cristã e a sua interpretação teológica, pois foi no espaço cultural do Ocidente cristão e a partir do seu universo simbólico que a ciência moderna se originou e cresceu. A idéia de uma "teologia da ciência" tornou-se um dos temas mais importantes da reflexão teológica contemporânea [85] e entre seus capítulos mais árduos se apresenta, sem dúvida, o das relações entre Ética cristã e Ciência, seja na sua elaboração teórica seja, nas suas aplicações práticas. [86] Não obstante a obra notável de alguns filósofos cristãos, [87] seria temerário afirmar que a inteligência teológica e a explicação científica tenham finalmente alcançado o lugar do seu encontro e da sua reconciliação. Como quer que seja, a busca desse lugar constitui um dos desafios maiores do pensamento teológico dos nossos dias.

Se, por outro lado, nos voltarmos para os cientistas que refletem sobre a significação ética da sua ciência, presenciaremos um desacordo tanto mais surpreendente quanto é unânime o acordo da comunidade científica em torno dos resultados comprovados da própria ciência, e que atesta a sua universalidade *de facto*. Aí está um indício seguro de que o problema das relações entre Ética e Ciência, mesmo formulado no interior da conceptualidade científica, ultrapassa seus limites metodológicos e penetra no terreno da filosofia. Na verdade, é a filosofia, implícita ou explícita, do cientista que guia as suas opções éticas no próprio terreno da sua prática científica. Vemos, assim, o célebre zoólogo Pierre P. Grassé recusar à ciência, considerada em si mesma, qualquer título para prescrever a

85. Ver, sobretudo, D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science* (Cogitatio fidei, 22), Paris, Cerf, 1967; os artigos de K. Rahner reunidos em tradução francesa em *Science, évolution et pensée chrétienne*, e, sobretudo o 2º volume de J. Ladrière, *L'articulation du sens: les langages de la foi* (Cogitatio Fidei 125), Paris, Cerf, 1984.

86. Ver a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 36-44, e o comentário, nitidamente cauteloso, do *Lexikon für Theologie und Kirche* (LTK), *Das zweite Vatikanische Konzil*, III, Herder, 1968, pp. 385-388; 416-418.

87. Ver o livro de J.-F. Malherbe, *Le langage théologique à l'âge de la science*, op. cit., supra nota 73. Ver ainda G. Thill, *La fête scientifique: d'une praxéologie scientifique à une analyse de la décision chrétienne*, Paris, BRS, 1973, e as reflexões de E. Boné, *Der christliche Forscher und die Fragen unserer Zeit*, ap. N. Luyten (ed.) *Wissenschaft und gesellschaftliche Verantwortung*, op. cit., pp. 123-159.

conduta moral dos homens.[88] Ao invés, o conhecido epistemólogo Mário Bunge exalta fervorosamente os valores morais ínsitos na própria atividade científica e espera da ciência a solução dos problemas éticos que até agora desafiaram o homem.[89] É igualmente notável a oposição que divide dois estudiosos da vida, e separa o otimismo de um Teilhard de Chardin do severo pessimismo de um Jacques Monod: ambos, no entanto, proclamando sua adesão decidida a uma escala de valores éticos fundada na própria ciência. Em suma, tanto o apelo a instâncias éticas transcendentes à ciência quanto o recurso às convicções pessoais dos homens de ciência[90] não parecem suficientes para equacionar e fazer avançar em direção a uma solução satisfatória o problema das relações entre o *ethos*, codificado na tradição ocidental em sistema ético, e o *logos* da ciência moderna, problema que se apresenta indiscutivelmente como um dos mais urgentes e dramáticos da nossa época.[91]

A possibilidade de um caminho que conduza do *logos* da ciência a uma forma de *ethos* situada no prolongamento da racionalidade científica apresenta-se, assim, como a saída dessa grave aporia na qual se encontra nossa civilização. Partindo do terreno da explicação científica, esse caminho deve passar além das suas fronteiras para terminar no domínio da reflexão filosófica fundamental, mas de tal sorte que por ele não possam transitar essas formas tão freqüentes de utilização extracientífica da ciência, por exemplo sua utilização ideológica. Em outras palavras, ele deve permitir a passagem para o domínio ético-filosófico do *dever-ser* das verdades da ciência universalizadas efetivamente pelo consenso da comunidade científica. Dir-se-á que tal

88. P. Grassé, *Toi, ce petit Dieu: essai sur l'histoire naturelle de l'homme*, Paris, A. Michel, 1971, pp. 249-251.

89. M. Bunge, *La investigación científica*, Barcelona, Ariel, 1969, pp. 50-54; *Ética y Ciencia*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1971.

90. Ver as divergências de opinião de vários titulares do Prêmio Nobel em ciências, ap. E. Poli, *Homo Sapiens: metodologia dell'interpretazione naturalistica*, Milão, Vita e Pensiero, 1972, pp. 338-339.

91. Trata-se, em suma, da versão moderna desse problema fundamental que, como se procurou mostrar ao longo dessas páginas, acompanha o desenvolvimento e as crises da civilização do Ocidente como "civilização da Razão", e que pode ser formulado igualmente como problema das relações entre humanismo e ciência. Ver a recensão do livro de E. Cantore, *Scientific Man*, cit. supra nota 62.

passagem permanece vedada *in limine* pela aparentemente definitiva crítica de Hume[92] ao trânsito lógico do ser ao dever-ser. Mas se admitirmos que à *praxis* científica é inerente e intrínseca — tanto ao ato de conhecimento quanto ao seu objeto — uma dimensão de valor que é o seu valor de verdade, teremos de considerar a separação humiana entre ser e dever-ser como uma ficção lógica que não se aplica à realidade concreta do saber como ato humano. Traçar, pois, um caminho da Ciência à Ética é a tarefa que se apresenta à reflexão filosófica contemporânea, o que é muito diferente e infinitamente mais árduo do que anexar a ciência a um sistema ético já constituído. Não se trata, evidentemente, de atribuir sem mais às proposições nomológicas da ciência um caráter normativo, o que seria logicamente inadmissível. Trata-se de identificar na estrutura da prática científica uma normatividade imanente e fundamental que pode operar como mediação entre a ordem dos fatos e uma ordem de valores éticos que se descobre a partir da interação entre o ato e o objeto do conhecimento científico.[93] Essa normatividade se reduz, em suma, ao valor de verdade do conhecimento científico que se apresenta como a motivação mais profunda da atividade de pesquisa, descoberta e invenção técnica, constituindo a *praxis* cultural dominante da nossa civilização. Explicitar essa ordem de valores éticos e definir através deles um *ethos* da atividade científica que possa ser reconhecido como Ética ou sistema de normas e obrigações racionalmente integrado ao sistema científico-tecnológico, eis a questão decisiva que se coloca no campo das relações entre Ética e Ciência.

4. O *ETHOS* DA ATIVIDADE CIENTÍFICA

Como acima se observou, uma tal questão só pode ser formulada adequadamente nos termos de uma hermenêutica da atividade científica situada, por sua vez, nos quadros conceptuais de uma hermenêutica geral da ação humana,

92. D. Hume, *Treatise on Human Nature*, III, 1, 1.
93. Ver J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité: le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier-UNESCO, 1977, pp. 122-135; 148.

vale dizer, nos quadros de uma filosofia do agir.[94] Em que medida e sob que formas a atividade científica participa da natureza constitutivamente axiológica e da virtude axiogênica da ação humana, referindo-se a um horizonte de valores fundamentais e nele fazendo surgir uma constelação original e própria de valores? E como definir a deontologia desses valores, ou seja, a sua transcrição em código ético que venha a reger universalmente a prática científica?

Essas interrogações nos colocam, portanto, no interior de um núcleo de problemas filosóficos que vimos constituir-se na aurora da nossa civilização com o advento desse tipo de hermenêutica da ação humana que acabou por denominar-se justamente *ciência ética* ou simplesmente Ética.[95] Vimos igualmente que a estrutura dialética desse procedimento hermenêutico se manifestou como passagem da particularidade do *ethos* como costume à universalidade de um *logos* epistêmico dotado de normatividade com relação ao *ethos*, seja que esse *logos* se refira a uma norma transcendente como a Idéia platônica, ou a uma norma imanente ao próprio *ethos* como a *hexis* aristotélica.[96] Portanto, o evento decisivo que aqui tem lugar na ordem da interpretação da ação humana é a transcrição da ação na lógica do discurso epistêmico e, por conseguinte, a sua interpretação nos termos da dialética *particular-universal* que cons-

94. Ver J.-F. Malherbe, *Le langage théologique à l'âge de la science*, pp. 109-125.

95. Com efeito, parece evidente que nos encontramos aqui em face de uma situação histórico-cultural, cuja elucidação filosófica nos reconduz a esse estilo de hermenêutica da ação humana inaugurado no Ocidente pelo advento da Ética ou pela passagem do *ethos* à Ética (ver supra, cap. II). A estrutura dialética desse evento hermenêutico descobre-se na forma que nele assume a dialética do particular-universal: da particularidade do *ethos* histórico à universalidade do *logos* que se codifica em Ética, ou ciência do *ethos*. A originalidade da situação atual manifesta-se no fato de que o momento da particularidade deve ser atribuído à diversidade dos sistemas éticos correspondendo à diversidade das tradições filosóficas, ao passo que o momento da universalidade pertence à universalidade efetiva do *logos* da ciência. O problema se delineia, pois, como passagem da particularidade dos sistemas éticos (que se propõem como universais *de jure*, mas não conseguem impor-se como universais *de facto*) para um terreno de convergência onde a universalidade *de facto* da ciência possa ser conceptualizada filosoficamente, desde o ponto de vista de uma normatividade imanente, como universalidade *de jure*.

96. Ver supra, cap. III, nota 1.

titui a estrutura fundamental da *episthéme*. Nasce assim a Ética e com ela a ação humana passa a orientar-se no sentido desse eixo central da civilização da Razão no Ocidente — o eixo da sua matriz logocêntrica — que aponta para a universalidade racional como forma privilegiada do discurso do sentido. Ora, a própria sucessão dos sistemas éticos na história da filosofia ocidental mostra que o desígnio de uma Ética universal não se cumpriu efetivamente e que mesmo em torno dos seus fundamentos a discussão permanece viva.[97] Por outro lado, a partir do advento da ciência moderna, o *logos* das ciências da natureza alcançou uma universalidade *de facto* que o torna indiscutivelmente a forma simbólica dominante no nosso universo cultural. Com efeito, entre todas as formas de cultura, pelo menos na tradição ocidental (entre elas as linguagens naturais, as religiões, as instituições, a arte...), apenas o *logos* da ciência desenvolveu historicamente esse tipo de dialética no qual, à universalidade reconhecida *de jure* às operações da razão (na determinação do seu objeto como *idéia* e do seu procedimento como *demonstração*) corresponde a universalidade *de facto* das suas obras (as *teorias* científicas e os objetos *técnicos*), que passam a ser olhadas como manifestações de um *logos* único e universal, segundo a profunda intuição do Estoicismo. A partir, pois, do momento em que essas obras da razão se apresentam como o termo de uma ação que conjuga intrinsecamente *teoria* e *técnica* (*theoría*, *praxis* e *téchne* como os três momentos dialeticamente articulados dos *logos* da ciência moderna),[98] a universalidade *de facto* da razão científica torna-se cada vez mais visível na criação de sistemas teóricos e sistemas técnicos que situam e qualificam toda particularidade (natural ou histórica) no campo da universalidade racional.[99]

97. Não obstante a difusão, na consciência coletiva em praticamente todas as nações, de temas éticos como os direitos humanos fundamentais, direitos sociais, direito à preservação do meio ambiente etc...

98. Ver J. Ladrière, *Technique et eschatologie terrestre*, ap. *Civilisation technique et Humanisme*, Paris, Beauchesne, 1968, pp. 211-243.

99. Essa universalidade de fato consubstancia-se nos sistemas da produção científica do saber que alimentam, por sua vez, o sistema técnico. Uma documentada e impressionante análise dessa "sociedade da ciência" encontra-se em R. Kreibich, *Die Wissenschaftsgesellschaft: von Galilei zur High-Tech Revolution*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986; sobre o "sistema técnico" ver J. Ellul, *Le système*

Retornamos assim, de alguma maneira, aos termos do questionamento socrático que deram origem à Ética ocidental pois, como bem observou Hans Jonas,[100] os sistemas éticos tradicionais, como o antigo *ethos* grego, em face da *epistéme* clássica, situam-se como particularidades historicamente limitadas em face da universalidade efetiva da *epistéme* moderna. A novidade da ciência moderna e do tipo de *praxis* que dela resulta exigiria a fundação de uma nova Ética.[101] Esse *desideratum* pode mesmo ser considerado como gerador de alguns dos mais poderosos estímulos intelectuais que movem a cultura do nosso tempo.[102]

O reverso da medalha é representado aqui pela literatura de condenação do chamado imperialismo da razão científico-técnica. Trata-se de um dos capítulos obrigatórios dessa generalizada crítica da modernidade que faz eco à grande *crise* do mundo ocidental, dramaticamente visível a partir dos fins dos anos 60. As formas dessa crítica desdobram-se em vasto leque que vai desde o extremo da contracultura até o registro da falência do cientismo.[103] A tecnociência é apresentada justamente como a mais eficaz força destruidora dos *éthea* tradicionais nos quais se manifesta a originalidade das culturas e a solidez lentamente construída da morada simbólica dos indivíduos e grupos. Na tecnociência deveria ser buscada, pois, a raiz mais profunda do niilismo ético. Trata-se de uma solução radical e extrema a um problema real e urgente: conciliar

technicien, Paris, Calmann-Lévy, 1977. Por outro lado, a universalidade de fato da ciência manifesta-se no processo de *objetivização* científica que se estende a todos os campos do saber e permite falar de uma "ciência das religiões", uma "ciência da política", uma "ciência da sociedade" etc...

100. *Das Prinzip Verantwortung*, op. cit., pp. 22-25.

101. Nova Ética significa aqui uma ética articulada intrinsecamente à racionalidade científica, retomando-se, de alguma sorte, o intento de Platão na aurora da civilização da Razão. Ver o texto sugestivo de Manfredo A. de Oliveira, "Ética e Ciência" in *Síntese*, 36(1986): 11-29.

102. Ver as comunicações reunidas em "The Role and Responsability of Moral Philosopher" in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, LVI (1982). Washington, D.C.; Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfüllingen, Neske, 1974, pp. 630-840.

103. O movimento da contracultura atingiu seu *climax* nos fins da década de 60, sobretudo nos Estados Unidos (T. Roszak). Sintomático de um estado de crise de civilização, levantou problemas reais, mas para cuja solução não podia oferecer idéias consistentes.

o universal da razão científica e o particular das várias tradições culturais, não somente no campo teórico de uma filosofia da cultura, mas igualmente no campo prático de uma política cultural.[104]

Como quer que seja, se admitirmos ser a tecnociência a manifestação mais evidente e mais eficaz da razão em ato — da sua universalidade em processo de devir histórico —, teremos de reconhecer sua significação humanista ou *humanizante*,[105] a menos que renunciemos ao próprio fundamento do humanismo ocidental que define o homem como portador do *logos*.[106] E se a Ética não é mais do que a tentativa de transposição do *ethos* no espaço do *logos* formalmente universal, que é o *logos epistêmico*, uma Ética formulada segundo as exigências do *logos* efetivamente universal, que é o *logos* da tecnociência, aparece como uma necessidade a um tempo teórica e histórica. No momento em que a civilização da Razão cumpre vinte e cinco séculos de uma experiência histórica aparentemente irreversível, podemos afirmar, sem hesitação, que nenhuma Ética poderá pretender reger a prática científica se não se articular intrinsecamente à própria estrutura da ciência. Essa indelével marca socrática no destino do *logos* ocidental não implica necessariamente a retomada do audaz projeto platônico de uma segunda criação do homem na cidade ideal à luz do *lógos* e sob a regência incorruptível dos Sábios.[107] Não obstante, é preciso reconhecer a justeza da intuição fundamental que está na base da ontologia platônica do

104. Ver D. Dubarle, *Totalisation terrestre et devenir humain*, art. cit., aqui pp. 543-545; id. *Macht und Verantwortung der modernen Wissenschaften*, art. cit., sobretudo a discussão subseqüente, pp. 85-96.

105. Ver a síntese das conclusões sobre o tema "Humanismo e Ciência" proposta por E. Cantore, *Scientific Man*, op. cit., pp. 390-445 e infra, Anexo V.

106. Essa renúncia pode manifestar-se, como em certas correntes irracionalistas, sob a forma de uma denúncia radical da ciência e da técnica, imputando-lhes um caráter demoníaco consagrado pela fabulação faustiana. Sobre esta, ver o livro extremamente documentado de A. Dabezies, *Visages du Faust au XXème Siécle: littérature, idéologie et mythes*, Paris, PUF, 1967.

107. A utopia ou o mito da "cidade ideal" (que não corresponde ao projeto histórico de Platão, ver supra, cap. II, nota 64) colocando-se sob a égide do platonismo, permanece ao longo do desenvolvimento da civilização do *logos* como um dos seus motivos poderosos e sempre renascentes. Ver R. Mucchielli, *Le mythe de la cité idéale*, Paris, PUF, 1960, sobretudo pp. 173-248.

Bem: somente um *ethos* intrinsecamente racional e, por conseguinte, capaz de submeter-se às condições de demonstratividade próprias dos objetos da razão e gozando, assim, de uma universalidade efetiva, será capaz de atender aos imperativos morais de uma civilização do *logos*.

As relações desse *ethos* da atividade científica com outras instâncias éticas que subsistem e reafirmam sua validez no mundo de cultura dominado pela tecnociência (por exemplo, as instâncias éticas de inspiração religiosa e, particularmente, a moral cristã), formam um núcleo de problemas reconhecidamente complexos e difíceis, freqüentemente obscurecidos por polêmicas confusas e por utilizações ideológicas simplistas da ciência, seja por parte dos próprios cientistas, seja por parte de ideólogos políticos, religiosos etc... Talvez mesmo a discussão desses problemas se apresente prematura enquanto não se desenvolver suficientemente, na sua expressão teórica e nas suas aplicações práticas, um *ethos* da atividade científica reconhecido e vivido como tal.

O que nos cabe fazer inicialmente é tentar definir alguns dos pontos segundo os quais se deverá traçar a linha, a um tempo epistemológica e operacional desse *ethos* da atividade científica. Desde já parece possível assinalar três desses pontos. São pontos de referência ética da atividade científica, seja considerada em si mesma, seja nos seus efeitos sobre a cultura em geral e, em particular, sobre a esfera social e política.

a) *O* ethos *da atividade científica como* ethos *pedagógico*

A atividade científica é, reconhecidamente, um exercício efetivo de formação de um determinado *estilo*[108] de compreensão do mundo e da sociedade. Assim sendo, todas as suas manifestações (enumeremos, por exemplo, o aprendizado escolar da ciência, a formação em nível superior, a formação de pesquisadores, a atividade de pesquisa e a constituição e funcionamento da comunidade dos pesqui-

108. Sobre a definição de "estilo", tendo em vista justamente as condições de inserção de estruturas gerais na individualidade da *práxis* (em particular, da *práxis* científica), ver G. G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, A. Colin, 1968.

sadores, o uso dos objetos técnicos, as tarefas múltiplas dos *brain trusts* científicos, enfim, a vulgarização científica nos seus diversos níveis),[109] acabam por determinar, em medida maior ou menor, o comportamento e a escala de valores dos indivíduos que se situam no raio dessa esfera de atividade extraordinariamente multiforme e em rápida expansão. De resto, não parece excessivo afirmar que toda a humanidade atual acabou sendo abrangida por essa esfera, sem dúvida mais real e determinante para a sua existência e para o seu destino do que o espaço físico que a envolve.[110] Pela primeira vez, uma forma de cultura — a cultura científica — torna-se efetivamente *universal* na sua estrutura formal e nas obras que produz. O projeto de uma *educação universal*, segundo a intuição grandiosa de Augusto Comte,[111] torna-se possível. Ora, toda atividade educativa é essencialmente uma atividade *ética* no sentido de que a cultura como formação (*Bildung*) é coextensiva ao *ethos* e, como fruto da educação, ela é não somente forma de conhecimento, mas também forma de vida. Essa a experiência fundadora na qual repousa a tradição pedagógica do Ocidente e que alimenta a idéia grega do *bíos theoretikós*. Como processo de educação universal, a ciência é indiscutivelmente plasmadora de um *ethos* universal que é necessário definir nos seus traços originais e integrar nos *ethoi* constituídos das sociedades e das culturas históricas. Por outro lado, dadas as características do *método* científico,[112] não é difícil compreender o formidável impacto pedagógico que a ciência exerce hoje sobre os homens, e sobre cujo alcance ético é necessário refletir. A ciência é, fundamentalmente, educação para a *verdade*, para esse tipo de verdade

109. Ver o sugestivo artigo de A. Georges, "Pour une vulgarisation à service de la science" in *Recherches et Débats*, 12 (1955): pp. 34-43.

110. Pela primeira vez torna-se tangível na história e, de alguma maneira, mensurável, a densidade desse tecido quase orgânico ligado à evolução biológica da espécie humana que E. Le Roy e Teilhard de Chardin denominaram *Noosfera* e do qual a pesquisa científica é a manifestação mais evidente. Ver Neil P. Hurley, "The first decade of Noösphere" in *America*, 19-8-1967, pp. 171-173.

111. Ver P. Arbousse-Bastide, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, Paris, PUF, 1957.

112. É conveniente distinguir entre as discussões teóricas em torno da natureza do método científico de um lado e a prática do mesmo método e sua eficácia cognoscitiva, como se dá no ensino e na pesquisa.

que se alcança no respeito à coerência do ponto de vista lógico e na submissão aos *fatos* do ponto de vista experimental. A verdade como valor ou como bem e a veracidade como virtude: essa a primeira lição da pedagogia ética da ciência, de enorme importância para que a inteligência prática do indivíduo possa estender-se a outros campos guardando as virtudes da coerência e da objetividade, que são as virtudes fundamentais do indivíduo que aceita viver segundo a Razão: do indivíduo que é, por definição, o sujeito possível de uma Ética. Assim, a ciência pode apresentar-se historicamente como uma matriz pedagógica privilegiada de *sujeitos* éticos, e é talvez aqui que Ética e Ciência encontrarão o terreno da sua vinculação mais profunda.[113]

Outros aspectos da atividade científica apresentam, na sua vertente pedagógica, uma dimensão ética cuja importância não é lícito desconhecer. O primeiro é o da atividade científica como *criação*.[114] Há aqui um extraordinário apelo à liberdade crítica em face da tirania da rotina que não pode deixar de repercutir poderosamente na formação do senso de responsabilidade ética. O outro aspecto é o da atividade científica como jogo — um extraordinário jogo entre o homem e a natureza. Se refletirmos sobre a essencial função educadora e humanizadora que o jogo desempenhou na história da cultura,[115] não é difícil reconhecer que a normatividade lúdica inerente a essa atividade a um tempo gratuita e rigorosamente regrada desempenhou um papel decisivo nessa obra pedagógica do jogo. É justamente nesse aspecto da normatividade lúdica que se manifesta uma profunda analogia entre o jogo e a ciência, sendo a ciência um desafio permanentemente renovado ao homem pela natureza, fonte de enigmas, mas que não pode ser vencido senão através da submissão a um complexo sistema de regras, constituindo assim uma experiência privilegiada — tal como o jogo — da síntese entre a liberdade e a norma, na qual se reconhece a essência da atividade ética.

113. Ver, a propósito, as reflexões sugestivas de Cláudio Grotti que toma como referência a interpretação heideggeriana da técnica: "La tecnica e il destino dell'Occidente" in *Il Nuovo Areopago*, an. 6, n. 2 (22), estate 1987, pp. 128-146.

114. Sobre a significação da criação científica na atual filosofia das ciências, ver A. Moles, *A criação científica*, São Paulo, Perspectiva, 1971; e o capítulo de E. Cantore, *Scientific Man*, pp. 21-69.

115. Como mostrou J. Huizinga na sua obra clássica, *Homo Ludens*, São Paulo, Perspectiva, 1971. Sobre o problema da ciência

b) *O* ethos *da atividade científica como* ethos *praxeológico*

Vimos anteriormente [116] que o desafio maior enfrentado pela cultura grega no momento em que passou a ser caracteristicamente uma cultura do *logos* epistêmico foi o de formular uma lógica da ação, que viria a constituir a estrutura formal de uma ciência do *ethos*. Como operar uma transposição — ou uma reorientação — da razão implícita no *ethos* espontâneo da conduta humana para a razão explícita e ordenada do conhecimento científico? Eis a interrogação que a cultura do Ocidente se coloca há vinte e cinco séculos e que dá origem à já longa sucessão dos sistemas éticos. Ora, é claro que a relação se estabelece aqui entre duas ordens de atividade. O *ethos* como costume se atualiza em hábitos ou em estilos de agir que se constituem como tais exatamente na medida em que se submetem a uma estrutura normativa. Por sua vez, o conhecimento científico é, por definição, um tipo de atividade rigorosamente metódica, ou seja, conduzida por estritas normas de procedimento. A norma ética tem uma relação unívoca (Platão) ou, ao menos analógica (Aristóteles) com a norma científica?

A Ética parte de uma resposta afirmativa — num sentido ou noutro — a essa pergunta. Nesse sentido a Ética e a Ciência são, fundamentalmente, *praxeologias* e tem o seu lugar epistemológico numa teoria geral da ação. A praxeologia geral desenvolveu-se rapidamente nos últimos anos e caminhou sobretudo para especializar-se como disciplina lógica, abrangendo notadamente a lógica das normas, ou deôntica, a lógica dos valores e a lógica das decisões. [117] Mas uma teoria geral da ação desemboca necessariamente

como jogo ver a interessante exposição do biólogo Hansjürgen Staudinger, *Wissenschaft ein Spiel?*, ap. N. Luyten (ed.) *Wissenschaft und gesellschaftliche Verantwortung*, op. cit., pp. 13-37 (c. Bibl.). Sobre *práxis* e jogo, ver, por outro lado, as observações de R. Bubner, *Handlung, Sprache, Vernunft*, op. cit., pp. 83-87, acentuando a diferença essencial entre as duas atividades, em razão do finalismo intrínseco à *práxis*.

116. Ver supra, cap. II, nota 1.

117. Uma primeira, mas completa, informação a respeito é dada por G. Kalinowski, *La Logique des Normes* (col. SUP), Paris, PUF, 1972; igualmente N. Rescher, *Introduction to Value Theory*, Nova Jérsei, Prentice Hall, 1969.

em campo filosófico e recoloca aí em novas perspectivas o problema das relações entre Ciência e Ética, entendidas ambas como formas de atividade que manifestam uma estrutura praxeológica específica.[118]

Por outro lado, o predomínio da perspectiva sociológica ou analítico-lingüística na teoria da ação pode constituir um obstáculo para que se encontrem, em nível propriamente filosófico,[119] ou seja, de um conceito compreensivo da ação, a atividade ética e a atividade científica. Ora, nesse nível, a distinção aristotélica entre *praxis* como *realização* e *poiesis* como *produção* parece ter atingido uma articulação fundamental da estrutura geral da ação,[120] e as tentativas de abolir essa distinção que acompanham as concepções modernas da ação[121] acabaram enredando-se em problemas aparentemente insolúveis. Se esta distinção deve ser mantida e se a atividade ética é essencialmente uma *praxis* ou *realização* do sujeito, e não uma *poiesis* ou *produção* de um objeto, sua analogia com a atividade científica torna-se mais complexa pois, como acima se observou, a originalidade epistemológica e praxeológica da ciência moderna consiste justamente na articulação entre os três momentos da *theoria*, da *praxis* e da *poiesis* numa atividade de conhecimento que é contemplação e produção do seu objeto. O *ethos* da atividade científica como *ethos* praxeológico deverá assim ser pensado na perspectiva de uma primazia da *praxis* ou da atividade científica como *realização*, subordinando a seus fins, que são fins propriamente *éticos* (dada a coextensividade entre *ethos* e *praxis*), o momento da *produção*, seja entendido como momento integrante da forma do conhecimento científico (construção do objeto segundo relações matemáticas abstratas), seja entendido como *resultado* desse conhecimento na formação do uni-

118. A praxeologia como disciplina lógica (recorrendo, inclusive, às técnicas do computador), permanece no nível *abstrato* do procedimento da tecnociência. Ver D. Dubarle, *Macht und Verantwortung der modernen Wissenschaften, ap. N. Luyten* (org.), *Wissenschaft und gesellschaftliche Verantwortung*, op. cit., aqui pp. 55-59.

119. Ver R. Bubner, *Handlung, Sprache, Vernunft*, op. cit., pp. 16-60.

120. Segundo R. Bubner (op. cit., pp. 66-90), o conceito moderno de praxeologia oblitera, justamente, essa distinção fundamental entre *praxis* e *produção*.

121. Ver a síntese histórica da evolução do problema teoria-práxis in M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965, pp. 228-230.

verso dos objetos técnicos. Em outras palavras, o fim da atividade científica enquanto *praxis* cognoscitiva, que não é outro senão a verdade como valor ou como bem, imporia a essa atividade, no desdobramento de todos os seus momentos, suas exigências *éticas* que brotam fundamentalmente da essencial destinação do homem como portador do *logos* para o bem próprio do *logos* que é a verdade. Reencontramos, assim, o problema das relações entre humanismo e ciência, problema que se formula e se resolve exatamente no terreno do *ethos* próprio da atividade científica.[122]

c) *O* ethos *da atividade científica e as ciências do homem*

Sendo o *ethos* coextensivo à cultura como vimos no início do capítulo II, e sendo o homem, por definição, um ser cultural, a relação entre o *ethos* e essa forma dominante de cultura do homem moderno que é a atividade científica não pode deixar de constituir um problema fundamental para as chamadas ciências do homem, que são, num sentido amplo, ciências da cultura. Com efeito, entre os traços distintivos do mundo moderno, inscrevem-se justamente essas complexas relações, históricas e teóricas, entre o *ethos* e o *logos* da ciência que aqui estamos tentando analisar.

À medida que as ciências do homem se desenvolvem e adquirem sua especificidade epistemológica e sua autonomia metodológica, o problema de um *ethos* inerente à atividade científica passa a formular-se não só com relação às ciências da natureza, mas também com relação às ciências do homem. É um *ethos* que pode ser denominado especificamente *antropológico* na medida em que o *logos* da ciência faz do próprio homem o seu objeto. O propósito da Ética é justamente o de dirigir a *praxis* através de um saber ou de um *logos* que seja normativo para o seu exercício. Neste sentido a Ética, como ciência normativa da *praxis* é, eminentemente, ciência do homem. Um saber

122. Sobre a ciência como *práxis* ver o texto de W. Kluxen, "Vérité et praxis de la Science" in *Recherches et Débats*, 75 (1972): 73-88 e a discussão, pp. 89-94; F. Russo, *La science comme action et artifice*, ibidem, pp. 95-105.

ético específico poderá constituir-se a partir das ciências do homem no sentido moderno, formando assim como que a coroa do *ethos* da atividade científica?

A resposta a essa interrogação encontra-se, de fato, em face de um caminho que deverá ser traçado em meio a uma densa selva de problemas, estendendo-se entre os saberes diversos e freqüentemente não ainda interdisciplinarmente articulados das ciências do homem de um lado e, de outro, as escalas de valores e os códigos de normas que devem ser propostos aos homens de uma cultura que ligou indissoluvelmente — através do conceito de consciência moral — o agir ético e o *conhece-te a ti mesmo* da tradição socrática. As ciências do homem apresentam-se já capazes de proporcionar-nos uma enorme soma de informações sobre a nossa origem, o nosso passado natural e histórico, nossa constituição biológica e seu funcionamento, nossa estrutura psíquica e suas funções simbolizantes, nosso comportamento, nosso ser social. Esse conhecimento científico de si mesmo permitirá ao homem entrever os traços de um tipo ideal de humanidade que se imporá necessariamente como fim e norma do conhecimento de si mesmo guiado pela ciência? Eis a questão que, sob o ponto de vista especificamente *antropológico*, é colocada pelo problema de um *ethos* da atividade científica. Teríamos aqui, alimentado pelas ciências humanas, o saber de um *ethos* regulador da atividade científica — *ethos* do *sujeito* da ciência — mas igualmente regulador do agir humano como tal — *ethos* desse *objeto* peculiar da ciência que é o próprio homem. A inspiração socrática da Ética teria encontrado um terreno privilegiado de realização: o conhecimento de si mesmo poderia alcançar a síntese entre a singularidade da consciência e a universalidade efetiva do saber, entre o *conteúdo* e a *forma* do agir ético.

Parece, no entanto, altamente duvidoso que a extensão dos conhecimentos sobre o homem, mesmo dotados da universalidade *de facto* que lhes é assegurada pelo método científico, possa, por si mesma, pretender realizar esse salto qualitativo para um universal *dever-ser*, ou seja, para uma imagem do homem que se apresente como ideal ético efetivamente universal. É verdade que as tentativas nesse sentido têm-se multiplicado, e ainda recentemente, num *best-seller* internacional, Jacques Monod foi buscar nos ensinamentos da biologia molecular os princípios de uma ética

estritamente vinculada ao postulado da "objetividade científica".[123] Mas é justamente no momento em que os conceitos de *valor*, de *norma* ou de *decisão* moralmente qualificada entram em jogo que a objetividade científica, irrecusável no domínio da experiência e da sua explicação, se mostra insuficiente.[124] Permanece assim o desafio de se estabelecer, no terreno das modernas ciências do homem, uma forma de continuidade entre o conhecimento de si mesmo propiciado pela ciência e o conhecimento de si mesmo segundo os fins e as normas de um ideal de auto-realização ética.

Mesmo se aceitarmos para as ciências do homem, assim como para as ciências em geral, a neutralidade ética preconizada por Max Weber,[125] impõe-se, não obstante, a busca de uma forma de continuidade entre saber científico e saber ético ou normativo de si mesmo, a partir do estatuto epistemológico das ciências do homem na sua relação com a epistemologia das ciências da natureza. Essa relação torna-se um tema filosófico dominante com o desenvolvimento das *Geisteswissenschaften* nos fins do século passado e dá origem à corrente culturalista em filosofia e nas ciências sociais, ilustrada pelos nomes de W. Dilthey, H. Rickert, e do próprio Weber, entre outros. Mas, como tivemos ocasião de assinalar,[126] o problema das relações entre ciência da natureza e ciência do *ethos* (ou da cultura) remonta às origens do pensamento científico no Ocidente e é marcado pela oscilação dos termos da analogia entre *physis* e *ethos*, ora tendendo para a univocidade ou identidade entre esses termos como em Platão, ora para a sua proporcionalidade como em Aristóteles. A mudança de paradigma da *physis* levada a cabo pela revolução galileiana vai operar aqui no sentido de uma dissolução da antiga analogia e de uma separação entre os seus termos. O primeiro e fundamental paradigma da ciência moderna será um paradigma mecanicista consagrado na síntese newtoniana. Ele imporá dois caminhos à Ética moderna: o ca-

123. Ver J. Monod, op. cit., pp. 188ss.

124. Ver M. Bartélémy-Madaule, *L'idéologie du hasard et de la nécéssité*, Paris, Seuil, 1972, pp. 167-209.

125. Sobre o ponto de vista de Weber e de outros fautores da neutralidade ética da ciência ver E. Cantore, *Scientific Man*, op. cit., pp. 376-379.

126. Ver supra, cap. II, notas 2 e 3.

minho aberto por Hobbes, que parte de uma antropologia mecanicista e materialista e que despoja, portanto, a natureza da teleologia platônica do Bem, e o caminho seguido por Kant que rompe a analogia aristotélica entre *physis* e *ethos*, consagrando a cisão entre o homem como *Naturwesen*, submetido à causalidade *a tergo* da Natureza, e o homem como *Vernunftwesen*, obediente ao finalismo do mundo moral. Entre a *explicação* como procedimento epistemológico próprio das ciências da natureza e que prevalece nas antropologias naturalistas e a *compreensão* reivindicada pelas ciências do homem e que rege as antropologias culturalistas, a natureza humana jaz, na expressão de E. Morin,[127] como um "paradigma perdido", entre a Natureza e a História. Será necessário ultrapassar a rígida dicotomia entre *explicação* e *compreensão* e avançar para um estádio mais satisfatório da epistemologia das ciências do homem[128] para que se formule adequadamente o problema de um *ethos* da atividade científica que leve em conta a universalidade de um saber do próprio sujeito propiciado pelas ciências do homem. O reconhecimento de uma essencial estrutura interpretativa ou hermenêutica em toda forma de conhecimento enquanto *ação*[129] parece abrir aqui um caminho promissor, na medida em que a atividade científica passe a ser compreendida numa ciência geral da ação, tal como acima se buscou caracterizar.

Integrada numa antropologia do conhecimento,[130] a atividade científica encontraria aí o terreno de continuidade entre as duas dimensões da *lógica* da ciência e da *hermenêutica* do ato do conhecimento na sua orientação essencialmente normativa para a verdade como aprendizado, como ensinamento, como pesquisa e como saber técnico. A articulação da lógica da ciência e do ato do conhecimento científico tornaria possível a passagem, não puramente lógica segundo a estrita formalidade do objeto, mas impli-

127. Ver E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.

128. Sobre o problema da insuficiência epistemológica das ciências do homem, ver P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971, pp. 318-333.

129. Ver o capítulo de J.F. Malherbe, *Le langage théologique à l'âge de la science*, op. cit., pp. 109-125.

130. A idéia de uma antropologia do conhecimento (*Erkenntnisanthropologie*) foi proposta por K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, II, pp. 96-127.

cada na unidade antropológica do sujeito do conhecimento, da ordenação nomológica do objeto para a ordenação normativa do ato.[131]

Essa articulação entre a lógica da ciência (enquanto ordenada ao *valor "verdade"*) e a hermenêutica do ato do conhecimento científico (enquanto submetido à *norma* da verdade) permitiria articular em três grandes níveis a antropologia do conhecimento segundo os três domínios de realidade que se abrem à atividade cognoscitiva do homem: a natureza, a vida e a sociedade. Em cada um deles a atividade científica se veria referida a uma constelação de fins e normas constituindo-se em *ethos* da ciência naquele domínio particular e formulando-se aí eventualmente como sistema ético.

À ética da *physis* (ou *fisioética,* tendo por objeto o conhecimento científico da natureza) caberia regular normativamente o complexo e delicado processo de extensão (e modificação) do ecossistema "natural" do homem com o advento e desenvolvimento do seu ecossistema "técnico", processo no qual a dimensão do futuro adquire uma importância decisiva e suscita um campo inédito e extremamente grave de responsabilidade ética.[132] À ética do *bíos* (ou *bioética,* tendo por objeto o conhecimento científico da vida) caberia regular normativamente a intervenção do homem, por meio da tecnociência, nas estruturas e funções da vida, questão cuja gravidade e urgência já deu origem a uma literatura considerável e em contínuo crescimento. Finalmente, à ética do *ánthropos* (ou *antropoética,* tendo por objeto o conhecimento científico do homem e da sociedade, ou o campo das ciências do homem no sentido amplo) caberia regular normativamente as pesquisas e técnicas que atingem o homem como sujeito e as relações intersubjetivas: campo entre todos delicado, pois aqui o valor "verdade", do qual procedem as normas da antropoética, impõe a primazia do homem como *sujeito* (ser responsável e livre), inobjetivável na condição de *coisa,* irredutível a qualquer tipo de relação puramente *objetiva* (relações que prevalecem no campo da fisioética e da bio-

131. Sobre o problema do "ser" (*Sein*) e do "dever-ser" (*Sollen*) nesse contexto ver Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung,* op. cit., pp. 96-106; 153-171.

132. Ver Hans Jonas, ibidem, pp. 15-102.

ética), sendo ele o articulador e o portador do *logos* de todo e de qualquer objeto.[133]

5. CONCLUSÃO

Como troncos veneráveis, arrancados de antigas margens e que um caudal poderoso arrasta nas suas águas tumultuosas, as grandes idéias morais que lançavam fundas raízes no solo cultural do Ocidente vogam hoje impelidas pela torrente da tecnociência, que cobre todos os domínios da vida e da cultura. Como no tempo de Sócrates, em que o *ethos* tradicional se desagregava ao choque da crítica sofística, nosso tempo vê os grandes sistemas éticos que se entrelaçavam na sucessão de uma vigorosa e rica tradição intelectual e espiritual, questionados nos seus fundamentos e rejeitados nas suas conclusões pela dissolução crítica que a postura científica opera sobre o próprio *sujeito* ético, despojado do seu título mais nobre, ou seja, do seu poder de autodeterminar-se[134] e da especificidade mesma do seu *agir*, implacavelmente absorvido pelo imperialismo do *fazer*.

Mas poderá o homem sobreviver fora da morada do *ethos*? A questão merece ser posta porque, de fato, a tecnociência está construindo para o homem um novo espaço bem diverso do antigo espaço "natural", e é aí que o dilema se coloca entre um *ethos* aberto às dimensões desse novo espaço ou o niilismo ético que nele abandona o homem ao anônimo destino dos objetos. Entregar-se, pois, à tarefa de edificar no espaço do mundo aberto pela ciência uma morada ou um *ethos* capaz de abrigar o homem da civilização científico-tecnológica é obedecer a um imperativo de sobrevivência do próprio homem como *sujeito* responsável e livre. Definir um *ethos* inerente à atividade

133. Sobre essa primazia do sujeito, ver J. de Finance, *L'affrontement de l'autre: essai sur l'altérité*, Roma, Universidade Gregoriana, 1973, e a ampla síntese teórica e histórica de W. Schulz, *Ich und Welt: Philosophie der Subjektivität*, Pfüllingen, Neske, 1979.

134. Já nos referimos anteriormente às críticas, do ponto de vista da filosofia analítica (E. Tugendhat) às noções de "autoconsciência" (*Selbstbewusstsein*) e "autodeterminação" (*Selbstbestimmung*). Ver supra, cap. III, nota 155; ver igualmente as reflexões de Nevio Genghini, "L'esperienza morale della modernità" in *Il Nuovo Areopago*, 6, 2 (1987): 117-128.

científica como tal é, sem dúvida, o primeiro passo dessa tarefa. O segundo consistirá em formalizar esse *ethos* em códigos de normas éticas que venham reger o ensinamento, a pesquisa, a produção técnica. A tecnociência é, indiscutivelmente, a mais poderosa força cultural que arranca o homem do contorno fechado da repetição e do instinto onde o prendem as necessidades "naturais" e o atira no espaço sem fronteiras de um *logos* que se dilata ao infinito.[135] Aí, no entanto, um novo e muito mais grave risco de perda no mundo dos objetos o ameaça — dos objetos sem vida e sem alma do *sistema técnico* — se ele não restabelecer as referências da sua interioridade propriamente humana, ou seja, as dimensões de um *ethos* no interior do qual possa habitar como homem.[136]

135. Já Heráclito se referia a essa vastidão sem fim do *logos* que, do ponto de vista da alma, é o crescimento incessante do seu saber: "Caminhando não encontrarás os limites da alma, mesmo se andares todos os caminhos; tão profundo *logos* ela possui" (D-K, 22, B, 45; ver B, 115).

136. A civilização que possui na tecnociência sua forma dominante de saber e ação e, igualmente, sua mais poderosa força de produção, atingiu um estágio *crítico* do seu desenvolvimento no qual o problema *ético* se impõe como o mais profundo, o mais grave e o mais premente. Urge refazer a morada do *ethos* para o homem errante no deserto do niilismo ético, mas essa, pela primeira vez na história da humanidade, e num sentido que põe em jogo a sobrevivência da espécie, deve ser imperativamente uma *morada da paz* (*domus pacis*), vem a ser, da paz como valor ético de convivência e solidariedade. Ver, a propósito, o dramático apelo do grande físico e filósofo Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Zeit drängt*, Munique, Viena, Carl Hanser, Verlag, 1986; tr. fr.: *Le temps presse*, Paris, Cerf, 1987. Sobre o problema filosófico da paz, a partir de uma comparação crítica entre a concepção platônica da justiça como ciência e a concepção aristotélica da justiça como consenso da opinião reta, ver Klaus Held, *Stato, interessi e mondi vitali: per una fenomenologia del politico* (tr. it. de A. Ponsetto), Brescia, Morcelliana, 1981, pp. 163-183.

ANEXOS

I

A HISTÓRIA EM QUESTÃO *

1. A História existe? Essa interrogação pode surpreender no momento em que opressiva ou libertadora, a História é celebrada por uns e amaldiçoada por outros; no momento em que, tornada finalmente universal não só no paralelismo cronológico de seqüências independentes de eventos locais obedecendo a um só calendário mundial, mas na simultaneidade de eventos interdependentes de alcance mundial, ela fecha o círculo do horizonte cultural do homem, assim como a curvatura da Terra fecha o círculo do seu horizonte físico. O homem de um passado ainda recente, encerrado nesse horizonte físico por uma lei inelutável de estrutura do universo, buscou toda sorte de saídas em direção a mundos transterrenos, que a imaginação ou o sonho se encarregavam de ordenar ou povoar. O homem de hoje vê as linhas do seu horizonte cultural entretecidas em torno da Terra em tal grau de complexidade que se sente incapaz de romper a teia desse manto que o envolve; e recai dentro dele no pluralismo e no relativismo das crenças e das representações.[1] A migração transterrena ou mesmo transcendente era igualmente uma

* In *Síntese* (*NF*), 1 (1974): 5-23 (versão corrigida).

1. É sabido que, para Teilhard de Chardin, a curvatura da Terra e o enrolamento cultural da humanidade sobre ela mesma (fenômeno eminentemente biológico para Teilhard) se condicionam e colocam o problema de uma transcendência *en avant* pela convergência do tempo evolutivo. Ver Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'Homme* (*Oeuvres* V), Paris, Seuil, 1959, pp. 129-156; 318-349.

migração transhistórica, na medida em que a História era sentida como a limitação, a contingência, as carências ou a miséria da existência no estreito horizonte físico, ou na medida em que a História era apenas o fio sempre igual dos eventos no mundo sublunar da geração e da corrupção. Fechado aparentemente o caminho para o transhistórico, a História pesa sobre os homens como um destino universal e solidário. A velha luta contra o destino cósmico renasce como luta contra o destino histórico. O horizonte físico que oprimia o homem primitivo foi vencido com a conquista do espaço. Mas nunca, como agora, uma explosão de mitos e de místicas tão ampla e tão violenta sacudiu a Terra num frenesi de evasões, de libertações, de contestações, de contraculturas. Todavia, não é contra a monotonia repetitiva das coisas e dos eventos no espaço fechado de um estreito horizonte que se luta. É contra a implacável teia que envolve e aprisiona os pequenos acontecimentos do cotidiano na trama majestosa dos eventos mundiais. Em suma, é contra a História (com H maiúsculo) que se luta e, portanto, ela existe. Para outros, ao contrário, sua existência se afirma e se evidencia como resultado dessa *praxis* humana que se proclama como única digna desse nome e que justamente reivindica para si o *fazer a História*. Entre a fuga e o afrontamento a História existe ou a História advém, dominadora, à existência humana cada vez mais enlaçada nas malhas do seu prodigioso devir. Como é possível, pois, pôr em dúvida ou questionar a própria existência da História?

Essa aparente evidência pode, no entanto, ocultar uma realidade bem mais complexa. Como as quimeras que povoavam o espaço do homem antigo, acaso não poderia ser a História a grande Quimera que preside à corrida alucinante do nosso tempo? A questão merece ser posta e pode mesmo ser formulada a partir de diversos ângulos. Sobretudo, ela traz consigo uma interrogação em torno da significação dessa corrente poderosa que cava, há dois séculos, um sulco profundo no terreno da cultura ocidental e que se denomina, exatamente, de *historicismo*. A hora do balanço e do julgamento do historicismo parece ter chegado quando, em vários campos, parece erguer-se um anti-historicismo intransigente como um dos aspectos dessa crítica às filosofias da consciência e do sujeito que hoje ocupa a

cena filosófica.[2] Como é sabido, foi no clima dessas filosofias que o historicismo floresceu e fez da noção de *consciência histórica* uma das suas categorias fundamentais.

Nossa intenção nessas páginas é apenas a de salientar, em duas importantes obras recentes que se ocupam com o problema da história, alguns traços dessa crítica da noção de consciência histórica, seja no seu uso epistemológico seja na sua significação ontológica. Ao termo dessa crítica, continuará, no entanto, de pé, a pergunta sobre o destino dessa imensa aspiração a um viver histórico plenamente consciente que levantou tantas bandeiras nos combates políticos e culturais dos últimos dois séculos. Tentar responder a essa pergunta seria ambição demasiada para as limitações e para a modéstia do nosso propósito. Mas teremos alcançado um resultado apreciável para nós se lograrmos reunir alguns elementos que permitam formulá-la adequadamente.

2. A epistemologia do conhecimento histórico girou por longo tempo, como é sabido, em torno da epistemologia do conhecimento da natureza. A configuração do campo epistemológico, determinada pelo enorme avanço das ciências da natureza e pela vantagem cronológica que lhes dava a constituição definitiva do seu método no século XVII poderia, com efeito, ser comparada a um campo gravitacional, cuja massa central era constituída exatamente por essas mesmas ciências da natureza, em particular a Física, com a tremenda força de atração de seus métodos precisos de experimentação e do seu rigoroso formalismo matemático. As ciências históricas, entre outras, moveram-se longamente em torno desse sol das chamadas ciências exatas, seja atraídas por ele na tentativa de imitação do método dessas ciências, seja tentando escapar ao seu campo de força pela afirmação de uma originalidade epistemológica definida em oposição ao conhecimento da natureza. A grande querela entre *ciências da natureza* e *ciências do espírito* que alimentou a literatura historicista dos fins do século passado e dos começos deste século situa-se no ponto de divergência desses dois movimentos que apontam para os dois procedimentos epistemológicos diferentes da *explicação* e da *com-*

2. Essa crítica é particularmente notável na obra de E. Tugendhat: ver *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979.

preensão. No que diz respeito ao conhecimento histórico, a questão sempre renascente refletia indubitavelmente o aprisionamento da história no campo de atração das *ciências da natureza*: é a história uma ciência?[3] H. Taine e Karl Lamprecht de um lado, W. Dilthey de outro, representam exemplarmente atitudes epistemológicas típicas em face desta questão. De resto, segundo a observação de J. A. Maravall comentando J. Huizinga, trata-se de uma questão que se coloca e se discute à margem do efetivo e enorme progresso da investigação histórica, que não sofre interrupção com essa discussão teórica e apenas em medida muito reduzida é influenciada por ela.[4] De qualquer maneira, porém, a interrogação sobre a natureza e os fundamentos do saber histórico surgia necessariamente no seio do próprio labor historiográfico, pois pertence à essência de todo saber metódico o interrogar-se sobre si mesmo. Por outro lado, o saber histórico viu-se arrastado no movimento de crise ou crítica dos fundamentos que, depois de um século de um extraordinário progresso científico, atinge, no fim do século XIX, todas as ciências e está na origem da constituição da epistemologia como ciência.

No caso do saber histórico, as questões fundamentais se formulavam em torno da natureza do *objeto*, ou seja, da própria *realidade* que o conhecimento histórico tem em mira, e a respeito da natureza das *proposições* que enunciam esse conhecimento e da forma do seu encadeamento, ou seja, da *lógica* do conhecimento histórico. Se a redução univocista do objeto da história e da sua explicação ao modelo das ciências da natureza se mostrava inexeqüível, a rígida oposição entre *explicação* e *compreensão* revela-se, por sua vez, inadequada às verdadeiras condições de exer-

3. Uma visão do problema a partir do ponto de vista de um positivismo mitigado nos é oferecido no começo do século por um clássico da literatura filosófica brasileira: Pedro Lessa, *É a Historia uma Sciencia?* introdução à tradução portuguesa da *História da Civilização na Inglaterra*, de Buckle, São Paulo, Typographia da Casa Eclectica, 1900.

4. J. A. Maravall, *Teoria del Saber Histórico*, 2ª ed., Madri, Revista de Occidente, 1967, p. 20. Sobre a história e os progressos da historiografia ver J. P. Gooch, *Historia y historiadores en el siglo XIX*, tr. esp., México, Fondo de Cultura, 1943; H. Butterfield, *Man on his past: the study of the history of historical scholarship*, Cambridge, University Press, 1969.

cício do conhecimento histórico.[5] Hoje as teorias da explicação buscam justamente formular-se com rigor, amplitude e flexibilidade suficientes, de modo a incluir o tipo de explicação que o historiador se propõe oferecer.[6] No entanto, será ainda necessário descrever, no interior de uma teoria geral da explicação, a estrutura própria da explicação histórica, tarefa que é objeto da pesquisa de numerosos epistemólogos contemporâneos.[7] É fácil observar por outro lado, no campo da epistemologia do conhecimento histórico, uma nítida mudança do centro de referência que se mostrava dominante na perspectiva historicista e que era, justamente, a *consciência* do evento histórico, para outro centro de referência preponderante do ponto de vista analítico, e que é a *descrição* do objeto histórico. No primeiro caso, pode-se dizer que o evento histórico se caracteriza pelo nível de consciência da sua significação por parte dos atores que nele estão implicados. O historiador, segundo o ideal proposto por Dilthey, deveria inserir-se do modo mais completo possível na perspectiva consciencial ou na *visão do mundo* das épocas passadas, numa espécie de experiência original de recriação do passado, enquanto *vivido* em termos de consciência histórica pelos atores de um determinado evento ou pelas personagens de uma determinada época.[8] A atual epistemologia do conhecimento histórico parece renunciar decididamente a essa pretensão. A consciência não é um elemento essencial na estrutura epistemológica do objeto do conhecimento histórico e pode mesmo mostrar-se irrelevante para a reconstituição de uma série de

5. Ver, a respeito, W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und der analytischen Philosophie, I, Wissenschaftliche Erklärung und Begründung,* Berlim, Springer Verlag, 1969, pp. 335-427.

6. A propósito, ver o artigo de H. Lenk, s.v. *Erklärung,* ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* ed. por J. Ritter, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, II, pp. 690-701; sobre a explicação em história ver ainda A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 201-256 e W. A. Dray, *Filosofia da História,* Rio de Janeiro, Zahar, 1969, pp. 15-35.

7. Uma visão recente sobre os problemas do conhecimento e interpretação da história é apresentada por Rüdiger Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen: Untersuchungen zur praktischen Philosophie,* Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, pp. 11-172.

8. Trata-se da *empatia* do historiador à qual se refere S. Korner expondo a teoria de R. G. Collingwood: *Fundamental questions in Philosophy,* Londres, Penguin Univ. Books, 1971, pp. 152-153.

fatores, condições, eventos e mesmo personagens suficientemente interligados, de sorte a constituirem uma *estrutura* ou um conjunto historicamente inteligível e explicável.[9] Acentua-se o que R. Aron[10] denominou a pluralidade irredutível do objeto histórico, para se excluir a possibilidade de uma consciência totalizante (seja a consciência histórica, seja a consciência historiadora) que unifique essa pluralidade nas linhas de uma única *visão do mundo.*

Vamos encontrar uma brilhante apresentação das novas tendências da epistemologia no campo do conhecimento histórico na obra recente de Paul Veyne.[11] Uma das grandes originalidades metodológicas de Veyne consiste em transpor para o universo da epistemologia contemporânea a distinção entre o *supralunar* e o *sublunar* que presidia ao universo físico de Aristóteles.[12] O *sublunar* é o terreno do *vivido*; o *supralunar*, do *formal* ou do modelar. O primeiro é extremamente complexo e nele convivem a ordem e a desordem; o segundo é o domínio do simples ou do simplificável, e nele reina somente a ordem. A oposição entre os dois domínios do saber é análoga à oposição entre o sereno movimento circular das esferas incorruptíveis e a inextricável confusão das gerações e corrupções, que divide o cosmos aristotélico. Em suma, o *sublunar* é ocupado pela experiência não-redutível à ciência; o *supralunar* pela ciência que resulta de uma simplificação da experiência. Tal oposição, porém, se instala na ordem do conhecimento[13] e é, portanto, por força de uma opção de ordem epistemológica que o historiador se coloca ao lado do *sublunar*, ou seja, ao lado do *vivido* anteriormente à sua possível *formalização.* Descrição do vivido, a história não é uma ciência. A posição de Veyne é, aqui, exemplarmente nítida, e proporciona-lhe a ocasião para um exame da situação atual da epistemologia das chamadas ciências humanas. O resultado desse exame parecerá a muitos de extrema severidade. Nele, Veyne afasta do campo da ciência boa parte dessa

9. Sobre o conceito de *estrutura* em história, no qual, de resto, há de se reconhecer uma origem historicista, ver A. J. Maravall, *Teoria del saber histórico*, pp. 174-203.

10. Ver R. Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, 10/18, 1965, pp. 111-146.

11. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistemologie*, Paris, Seuil, 1971 (citado daqui para a frente com a sigla CEH).

12. CEH, pp. 42-43; 279-311.

13. CEH, p. 282.

enorme literatura que se acumula sob o nome de *ciências humanas*. Essa literatura só pode ser classificada como uma "retórica ou uma tópica extraída da descrição do vivido".[14] Quando se pretendem teóricas tais "ciências" — e Veyne tem em mira particularmente a Sociologia — "são semelhantes à antiga física que conceptualizava o Quente e o Úmido e queria fazer uma química com a Terra e o Fogo".

Com efeito, entre o *vivido* e o *formal* nada há em termos de ciência. Trata-se de domínios co-extensivos do conhecer, mas não se passa do vivido para o formal senão por meio dessa opção epistemológica que elimina exatamente os resíduos do vivido para não conservar senão os elementos de construção do modelo formal. O abandono do vivido é o preço a ser pago pela ciência. Mas a ciência não é todo o conhecimento. A história situa-se inequivocamente do lado do vivido; ela será uma descrição ou uma retórica, nunca uma ciência. Segundo Veyne, apenas algumas páginas das ciências humanas que se possam justificar como tais encontram-se presentemente escritas: na lingüística, na economia, na ciência política. Sua situação é a mesma da ciência galileiana no século XVII, que apenas podia apresentar como verificadas algumas leis do movimento (dos corpos terrestres e dos corpos celestes, enfim unificados no domínio *supralunar* da formalização em termos de massas, movimento uniforme, aceleração, força etc...), mas tinha diante de si o campo aberto de um incessante progresso. Nessa mesma situação encontram-se hoje as ciências humanas que apenas ensaiam seus primeiros passos.[15] Elas se definem como ciências da ação ou *praxeologias*.[16] Como ciências, elas são teóricas e seu tipo de explicação é nomológico-dedutivo, o que significa que não se referem às condições subjetivas da ação, ao vivido, mas aos seus elementos objetivos, na medida em que podem abstrair do vivido. Referem-se, em uma palavra, ao que na ação é formalizável. Diante das ciências humanas assim definidas,

14. CEH, p. 283.
15. P. Veyne aproxima-se aqui da posição de G. G. Granger, que é, de resto, citado (CEH, p. 292, n. 16) nos seus dois importantes ensaios; *Pensée formelle et sciences de l'homme* (Analyses et Raisons, 2), Paris, Aubier, 1960; e *Essai d'une philosophie du style* (Philosophies pour l'âge de la science), Paris, A. Colin, 1968.
16. CEH, pp. 290-295.

a história — descrição do vivido — oscila entre a aversão às essências sem cuja presença o vivido se tornaria caos, e a redução às essências que acabaria por eliminar o vivido e, por conseguinte, a própria história.[17] Plantada com todas as suas raízes no terreno do vivido, a história não é e nunca poderá ser uma ciência, muito embora a descrição historiográfica utilize cada vez mais instrumentos e técnicas das mais diversas ciências. Com efeito, jamais o historiador poderá descobrir leis que sejam, especificamente, leis históricas. Ora, toda ciência é ciência de leis; e a lei somente pode ser formulada dentro das condições ideais às quais se submete apenas o modelo formal, ou que dizem respeito a uma forma abstrata. Não há modelo que reproduza o vivido ou o concreto como tais, pois ele seria perfeitamente inútil.[18] Desta sorte a história — "ciência do concreto" como pretendeu constituí-la um certo existencialismo[19] — é um contra-senso epistemológico.

Mas, não sendo a história uma ciência, como poderia ser caracterizado o tecido dos acontecimentos mais diversos que ela entrelaça para ordenar sua narração? A primeira característica desse tecido são suas lacunas. Se a ciência é inacabada *de jure*, a história o é *de facto*.[20] Impossível distinguir entre os eventos que seriam matéria da narração histórica e aqueles que ficariam fora da história narrada. E há ainda todo o domínio do não-acontecível que entra na pesquisa e na descrição do historiador. Na verdade, a história é função da informação do historiador; e o campo da informação é, por um lado, ilimitado e, por outro, limitado pelo estado das fontes. Portanto, se tudo é histórico — este é o título do segundo capítulo de Veyne — a História (com H maiúsculo) não existe. Temos apenas "histórias de..." A História é uma idéia-limite ou um ideal transcendental que institui um fim regulador à atividade do historiador. Sua função reguladora no campo do conhecimento histórico assemelha-se à função dos ideais da Razão pura na crítica de Kant. Daqui, segundo Veyne,

17. CEH, pp. 296-299.
18. Trata-se da conhecida comparação que Lewis Carroll tornou famosa, do mapa idêntico à região e, portanto, inútil. Sobre as analogias epistemológicas entre geografia e história, ver CEH, pp. 49-50; nota 3.
19. É o título do livro de Eric Dardel, *L'Histoire, science du concret* (Paris, 1946) que Veyne não cita.
20. CEH, pp. 27-29.

a inutilidade do historicismo. Seu único mérito foi mostrar os limites da objetividade histórica e as dificuldades de uma "idéia da História". Em suma, o resultado do historicismo ao empreender uma "crítica da Razão histórica" como queria Dilthey foi, com relação à idéia da História, análogo ao que Kant pretendeu ter alcançado na *Crítica da Razão Pura* com relação à idéia da Metafísica: a impossibilidade de um uso *numenal* da idéia de História ou de uma ontologia da História. Ao historiador que tenta reconstituir o passado abre-se o campo "muito humano" e muito pouco "científico", pela confusão que nele reina de causas materiais, de acasos e de fins, dos chamados "fatos" históricos. A única articulação possível desses fatos, oferecendo um certo *sentido,* tem a estrutura de uma *intriga.*[21] Um romance nos dará a melhor idéia do que seja uma intriga e o melhor modelo (evidentemente não formal) do que seja a história real. A utilização do modelo de *intriga* liberta o historiador da ilusão do fato "indiviso", do fato "atômico" ou do fato significativo por si mesmo. A intriga é um roteiro possível no campo dos eventos, campo objetivo mas que não resulta de uma sucessão de eventos isolados. Com efeito, o evento não é aqui senão o lugar do cruzamento do roteiro de intrigas possíveis. Desta sorte, a história é "subjetiva" no sentido dado a este termo por H. I. Marrou,[22] ou incuravelmente nominalista. A compreensão da história é, apenas, a compreensão de uma intriga, podendo perfeitamente prescindir da "consciência" dos intrigantes ou dos atores.[23] Para o historiador, compreender *é retrodizer* a partir de certas constantes do comportamento humano: usos, costumes, rotinas. Não se pode falar, aqui, de leis. Fala-se de uma multidão de retrodições que compõem a fisionomia possível de um episódio histórico e que constituem, propriamente, a *síntese* em história. A objetividade de tal síntese é limitada por fronteiras intransponíveis: a documentação e a diversidade das experiências humanas. Em uma palavra: como não há possibilidade de se isolar em condições iniciais que expliquem inteiramente uma seqüência de eventos, não há possibilidade de se formularem *leis* em história.[24] Por conseguinte, nela não há também

21. CEH, pp. 45-67.
22. *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954, pp. 51-67.
23. CEH, pp. 212; 181-189.
24. CEH, pp. 187-189.

lugar para a *predição*, mas apenas para a *profecia*, segundo a conhecida distinção de Karl Popper.[25] A história é o reino da *retrodição* que tenta captar algo das seqüências aleatórias dos eventos *sublunares* e move-se no terreno incerto que se estende entre o indivíduo (que é inefável) e o universal (que é imutável). Esse terreno especificamente histórico não está nem na consciência dos indivíduos nem na abstração da lei. É constituído pelos eventos que envolvem os indivíduos submetidos às leis da natureza, mas agitando-se, como indivíduos humanos, no meio especificamente humano e especificamente sublunar que é formado pelos costumes, estilos de vida, instituições, revoluções etc... Eis aí o meio real da história ou das histórias. A História pode apenas pairar acima dele como o ideal de alguns pensadores ou o sonho de alguns visionários.[26]

3. Em face dessa concepção veyniana, marcada pela experiência intelectual do historiador na prática efetiva da pesquisa histórica,[27] e que se exprime na sentença sem apelação de que a *consciência histórica não existe*,[28] eleva-se uma visão diferente da crise da consciência histórica e do seu desenlace, visão que tem seu fundamento numa reflexão filosófica de alto teor especulativo. Aqui o lugar central é ocupado pela noção de *experiência* (*Erfahrung*) e a possibilidade de uma experiência histórica específica constitui o tema dominante da obra.[29] Qual a significação da concepção proposta por Max Müller?

Convém inicialmente levar em conta que o ângulo sob o qual Max Müller considera o problema da história é ontológico, não epistemológico. Não é a história como ciência que o interessa, mas a historicidade como *modo de existir* ou *modo de ser* (*Seinsart*) do homem.[30] A conhecida

25. Ver A. C. Danto, *Analitical Philosophy of History*, pp. 9-12; 286, nota 2.

26. CEH, pp. 176-204; por outor lado, Veyne não poupa suas críticas à teoria da explicação histórica proposta pelo empirismo lógico. Ver CEH, pp. 194-198.

27. Paul Veyne é professor na Universidade de Aix-en-Provence e especialista em história econômica e social do Império Romano.

28. CEH, pp. 212-250.

29. Max Müller, *Erfahrung und Geschichte, Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung*, Friburgo, Munique, Karl Alber, 1971 (citado daqui por diante com a sigla EG).

30 EG, p. 224.

distinção entre história-descrição (*Historie*) e história-realidade (*Geschichte*) é utilizada para se postular a existência de uma forma de experiência que tenha por objeto não apenas os fatos históricos, mas, mais radicalmente, a historicidade como forma de ser do homem que torna possíveis os fatos como históricos.[31]

A concreção da historicidade é, exatamente, a História. Para Max Müller ela não é redutível a uma idéia-limite ou a um *a priori* transcendental no sentido kantiano. Ao contrário do que pretende Paul Veyne, a História não tem para Müller um uso apenas regulador no processo do conhecimento histórico, sem que se lhe possa atribuir qualquer conteúdo objetivo. Tal conteúdo existe e pode mesmo ser atingido por uma genuína experiência transcendental da historicidade. Sobre ela será então possível edificar uma ontologia da História.[32]

Segundo entende Max Müller, uma das características da filosofia do século XX é a amplitude que nela alcança o conceito de *experiência*, assinalado pelo predomínio da idéia de *presença* sobre a idéia de *representação*. Tal predomínio torna-se visível na concepção da verdade, onde o aspecto da reta conformidade (*orthótes*) da representação com a coisa cede lugar ao aspecto do desvelamento (*a-létheia*) da sua presença.[33] Ora, toda presença que, como tal, se manifesta só pode fazê-lo no âmbito de uma experiência. Mas a experiência é tradicionalmente confinada ao âmbito do sensível. Como definir uma autêntica experiência espiritual e, entre as suas formas, uma experiência da História que reivindicaria mesmo a qualidade de forma fundamental da experiência espiritual? Tais as questões que guiam a reflexão de Max Müller.[34]

Convém preliminarmente distinguir três tipos ou três níveis de presença, aos quais correspondem outras tantas formas de experiência. Temos, em primeiro lugar, a presença *ôntica*, à qual corresponde a experiência sensível. Seu

31. EG, pp. 224-225; Müller inspira-se aqui em seu mestre, M. Heidegger.

32. Max Müller apresentou pela primeira vez as idéias aqui expostas nas lições da *Chaire Cardinal Mercier* (Louvain) de 1957, posteriormente publicadas sob o título *Expérience et Histoire*, Lovaina, Publications Universitaires, 1959, e que vieram a constituir o sétimo ensaio do presente volume.

33. EG, p. 224.

34. EG, p. 225.

objeto, ou o objeto onticamente presente ao homem é o ser perecível ou em devir, o *ón gignómenon* da terminologia filosófica grega. Descobre-se, em seguida, a presença *eidética*, à qual corresponde a experiência da essência ou do *eidos* que designa para cada existente seu lugar no todo do ser ou no universo das essências. Em oposição à presença ôntica, a presença eidética é a presença do que em cada ser permanece verdadeiramente e verdadeiramente é, do *óntôs ón* segundo a expressão platônica. A presença eidética, no entanto, não esgota os modos de presença do ser ao conhecer. Há uma forma de presença mais profunda e propriamente *fundamental* que, longe de ser circunscrita ou condicionada pela consciência, traz em si a possibilidade radical do ser de toda consciência. É a presença do ser como *sentido* (*Sinn*) expressa no axioma da convertibilidade lógica do ser e do inteligível (*ens et intelligibile convertuntur*) ou, se quisermos, presença do *sentido do ser*. Denomina-se essa presença de presença *ontológica*. A ela corresponde a experiência igualmente denominada *ontológica* e que é a experiência do ser, constitutiva do espírito como tal. É ao nível dessa presença que se manifesta a *identidade na diferença* entre o ser e o espírito, que a ontologia clássica traduziu na conversão lógica entre o ser e suas propriedades chamadas transcendentais (em sentido não-kantiano): *unum, verum, bonum*.

Em suma, a experiência ontológica é a experiência do ser como fundamento de toda experiência. Como constitutiva do espírito, ela é comum a todos os homens, conquanto sua explicitação somente se dê no interior de uma forma específica de presença do ser e de correspondente experiência, que Müller denomina *transcendental*. Sem avançar além da experiência ontológica — o que é impossível por definição —, a experiência transcendental articula-se como forma propriamente *filosófica* da experiência. Ela tem por objeto a conexão necessária que se estabelece entre as três formas de presença anteriormente enumeradas: a presença ôntica funda-se necessariamente na presença eidética e esta somente é possível no horizonte da presença ontológica. Segundo Max Müller,[35] o campo próprio da reflexão filosófica é dado pela experiência *transcendental* (ainda aqui num sentido não-kantiano), ou seja, experiên-

35. EG, p. 223.

cia da continuidade desses três modos fundamentais de presença, e elaboração conceptual da sua coerência intrínseca.

Esses esclarecimentos preliminares sobre a noção de experiência fazem-se necessários para que se possa situar corretamente no domínio da experiência o que Max Müller se propõe chamar de experiência *transcendental* da História e cuja elaboração conceptual nos daria uma autêntica filosofia da História. De resto, convém igualmente observar a essa altura que toda experiência transcendental, pelo fato mesmo de se referir ao horizonte ontológico como horizonte último de toda experiência, nunca pode se deter aquém desse horizonte. Toda filosofia é, necessariamente, uma ontologia.

Há um primeiro sentido em que a experiência ontológico-transcendental é obviamente histórica. É aquele que está presente na história da filosofia como história das diversas concepções do ser que nela se sucedem.[36] Mas, o que se tem em vista aqui não é historicidade que afeta a própria experiência ontológico-transcendental, mas sim a experiência — que se situa nesse mesmo nível ontológico-transcendental — da historicidade constitutiva do ser.

Ora, segundo entende Max Müller, a tematização dessa experiência não foi objeto da reflexão filosófica pelo menos até Hegel. Com efeito, essa experiência atinge o ser através da mediação de um modo de ser do homem que é o modo de ser de um *terceiro gênero*[37] de movimento que se desenrola entre o movimento transiente das coisas da natureza que nascem e perecem (*motus imperfectus*), e o movimento imanente do espírito que tem o seu fim em si mesmo e, em razão da sua essência, é perfeito e absoluto (*motus perfectus, actus*). Composto de matéria e espírito, o homem é o lugar de entrecruzamento desses dois movimentos que nele não se somam, mas se fundem, dando origem a um terceiro gênero de movimento, especificamen-

36. Ver o ensaio introdutório intitulado *Die Wahrheit der Metaphysik und die Geschichte*, pp. 17-77.

37. EG, pp. 242-246. Em outro lugar da sua obra, Müller introduz ainda um *quarto gênero* (EG, pp. 64-66; 261-282) denominado *movimento da vida* no sentido evolutivo, seja dentro de uma concepção materialista, seja dentro de uma concepção espiritualista. Em relação com esses gêneros de movimento, Müller distingue cinco *modos transcendentais* do tempo (EG, pp. 67-68).

te humano, no qual o homem une paradoxalmente sua condição mortal e sua exigência de absoluto ou sua abertura para o *sentido* do ser. Movimento de natureza essencialmente trágica, que é irredutível seja à serena eternidade do movimento perfeito seja à transitoriedade do movimento imperfeito distendido entre o nascimento e a morte no devir universal da natureza. Ora, o homem é um *ser histórico* exatamente na medida em que existe segundo este modo de ser do *terceiro gênero* de movimento. A história é, pois, o domínio da trágica condição mortal que se constitui e se manifesta como exigência de imortalidade. Toda tentativa, pois, de pensar a história orienta-se necessariamente numa direção soteriológica. Pensar a história é, no fundo, pensar um caminho de salvação do homem que alcance superar o trágico paradoxo da sua condição. Essa soteriologia imanente ao discurso histórico manifesta-se, na Grécia, como arte da narração que confia à *memória* (*mnemósyne*) a única imortalidade possível dos atos e das obras dos homens. A filosofia clássica, no entanto, não tematiza a dimensão soteriológica da história no próprio nível da história. A salvação que ela propõe é uma salvação que suprime o trágico histórico por meio de uma elevação dialética que nega simplesmente a precariedade contingente do primeiro gênero de movimento para instalar-se na perenidade sempre igual a si mesma do segundo gênero, na *enérgeia* imanente do pensamento. Será necessário esperar por Hegel para que a reflexão filosófica se volte decididamente para esse estreitamento e essa fusão de imanência e transiência que é o existir do homem como ser histórico, submetido às vicissitudes do terceiro gênero de movimento. É de Hegel que parte ou, ao menos, é em Hegel que definitivamente se forma a grande corrente da filosofia da História. Max Müller concorda, assim, com tantos outros historiadores da filosofia, ao observar que nenhum dos grandes sistemas de filosofia antiga fez do terceiro gênero de movimento um tema próprio da sua reflexão. Nenhum deles pode ser caracterizado como uma filosofia da História. É interessante observar que, para Paul Veyne,[38] a filosofia clássica não filosofou sôbre a História simplesmente porque a História não existe. Realisticamente, ela filosofou sobre o Ser e o Devir e, quando muito, filosofou

38. CEH, p. 42.

sobre histórias que se desenrolam no mundo sublunar do devir, como fez Platão ao filosofar, na *República*, sobre a sucessão dos regimes políticos. Para Max Müller, no entanto, há um campo específico do histórico que torna possível e legítima uma filosofia da História: é justamente o campo onde se desenrola o terceiro gênero de movimento. Ora, a intenção filosófica de Hegel tem como seu objeto primordial esse *terceiro gênero*, o paradoxo do absoluto presente na finitude que define a vida humana como vida histórica. Desta sorte, o caminho da reflexão hegeliana não vai do finito ao infinito — ou do relativo ao absoluto — pela *via negationis* como acontece na filosofia clássica. Ela segue o roteiro de uma elevação que conserva (*Aufhebung*), de uma negação dialética na qual cada momento — no caso, cada existência histórica singular na condição trágica da sua destinação para a morte e da sua aspiração à imortalidade — é ao mesmo tempo suprimida e mantida no saber de si mesmo do Espírito universal, no Saber absoluto. Desta sorte, o objeto da experiência ontológico-transcendental do hegelianismo ou da *theoría* (saber especulativo) segundo Hegel, situa-se no entrecruzamento da Razão e da Natureza onde se dá o movimento do terceiro gênero próprio da existência histórica do homem, na qual se fundem o sentido e o absurdo. A *theoría* clássica abandonava esse movimento à atividade *poiética* da narração historiográfica. Hegel tenta explicá-lo racionalmente por meio do procedimento dialético. Coloca-se, no entanto, em face do propósito hegeliano a questão sobre a possibilidade de uma *theoría* da História que alcance justificar ao nível da Razão dialética a totalidade dos seus momentos. Max Müller evoca aqui o protesto apaixonado de Kierkegaard contra o logicismo hegeliano e em defesa da unicidade da existência singular. Esse protesto pode ser apontado como nascendo do sentimento da irredutibilidade do *terceiro gênero* de movimento à necessidade lógica que preside ao *segundo gênero*. Na verdade, embora a dialética não elimine, mas conserve, essa conservação tem lugar no interior de um processo ideal no qual fica igualmente suprimido o trágico paradoxo da existência humana enquanto existência histórica.

Para Max Müller, portanto, o caminho para uma autêntica reflexão filosófica sobre a História deve evitar tanto a direção tomada pela Metafísica clássica quanto a que foi

seguida por Hegel. Trata-se de retomar um caminho cujo primeiro traçado Müller encontra em Sto. Agostinho[39] e que foi continuado modernamente por Pascal. De acordo com o roteiro agostiniano, a experiência ontológico-transcendental da História não se descreve em termos de negação do finito no infinito da Idéia nem pela suprassunção dialética no finito no infinito do Espírito. Estamos aqui diante de uma experiência cujo conteúdo mais profundo não se formula em termos de idéia, mas sim em termos de liberdade. Com efeito, o campo da experiência que aqui se abre é aquele em que o homem concreto experimenta a sua liberdade finita interpelada e como que exigida pela liberdade infinita e incondicionada, e cuja forma mais patente não é senão a recusa da liberdade finita a responder a essa interpelação, o que denuncia a sua falibilidade e a sua culpa. Embora se trate de uma experiência intimamente ligada à experiência moral, não se trata propriamente de experiência moral. Na experiência moral, a liberdade finita é chamada a decidir-se em face da exigência da norma e da lei. Nesse caso, há ainda a possibilidade de se interpretar a norma ou a lei como imanentes à essência transcendental da vontade, como o faz Kant na sua crítica da Razão prática.[40] No caso, porém, da experiência descrita por Sto. Agostinho, tal como a interpreta Max Müller, a singularidade da situação da liberdade finita não pode ser referida à universalidade de uma norma, mas unicamente à presença também singular e, de certo modo, situada (paradoxo que será o paradoxo da Encarnação) da liberdade infinita que a interpela e reclama o seu livre consentimento. É nesse sentido que semelhante experiência deve ser dita uma experiência rigorosamente *histórica*.

Segundo Max Müller, a tendência permanente do pensamento ocidental, de Platão a Hegel e mesmo depois de Hegel, foi integrar toda explicação na universalidade da Natureza ou na universalidade do Espírito, ou ainda na universalidade da Vida.[41] Na verdade, porém, o *tempo histórico*, cadenciado pelo ritmo das liberdades rigorosamente singulares que nele se defrontam, não pode ser universa-

39. Ver o estudo sobre Sto. Agostinho, que reproduz um artigo do *Staatslexikon* in EG, pp. 461-476.
40. EG, p. 254.
41. EG, pp. 64-77.

lizado no âmbito de um conceito totalizante. A História não pode ser pensada como totalidade cíclica, evolutiva ou dialética. Sendo um tempo no qual tem lugar a experiência trágica da falibilidade e da falta da liberdade finita, o tempo histórico não pode ser integrado numa totalidade ideal em cujo seio alcance uma justificação imanente. A experiência do tempo histórico, por ser um *evento* da liberdade, não se situa como um momento do tempo da Natureza, do Espírito ou da Vida, mas se adensa em torno do *tempo propício* (*kairós*) de uma decisão. O *kairós* é o instante da interpelação da liberdade finita por uma liberdade infinita que pesa insuportavelmente sobre ela e cujo apelo ela não pode neutralizar na generalidade de um conceito, nem mesmo na generalidade da lei ou da norma.[42] Em oposição à linguagem do *mito* (recuperação do passado no presente da narração) ou à linguagem do conceito (anulação do tempo num sistema de essências intemporais), a linguagem que exprime o *kairós* é uma linguagem do símbolo (presentificação do tempo que se exprime na possibilidade de tornar contemporâneo o instante da decisão a um evento epocal que *revela* o seu sentido).[43] É essa a razão pela qual é impossível pensar uma totalidade integradora dos *kairoí*. A História (aqui, mais do que nunca, como H maiúsculo), só pode ser revelada do ponto de vista da Liberdade infinita como *História da salvação* ou como seqüência temporal dos *gesta Dei* salvíficos.

Há, então, apenas uma Teologia e não uma Filosofia da História? Max Müller esforça-se por estabelecer a possibilidade da experiência ontológico-transcendental do tempo histórico como experiência do *kairós*, do *tempo da decisão*; ora, o próprio exercício desse tipo de reflexão mostra que essa experiência pode ser definida em termos filosóficos, embora seja impossível construir, a partir dela, a História como uma totalidade sistemática no nível de uma inteligibilidade metafísica. Com efeito, a inteligibilidade metafísica de um processo de *devir*, de vir-a-ser ontológico é caracterizada por Müller segundo o esquema hegeliano do

42. EG, p. 257.

43. EG, pp. 74-75. A inspiração kierkergaardiana é aqui reconhecida pelo próprio Max Müller, na evocação exemplar da contemporaneidade da decisão da fé com o evento epocal da morte e Ressurreição de Cristo. Sobre *symbolos* ver EG, pp. 555-559.

Princípio-Fim no âmbito de uma Perfeição que se cumpre (*Vollendung*) e que está presente no Princípio como exigência de realização e no Fim como Plenitude alcançada. É um processo, pois, de natureza circular no sentido em que Hegel usa a imagem do círculo para representar o movimento da Lógica, numa passagem evocada por Max Müller.[44] Aqui o último como fim (*télos*) é também o primeiro como Princípio (*arqué*). Embora admitindo que se possam, a partir desse esquema, elaborar categorias intra-históricas úteis para se pensarem certas dimensões e seqüências históricas, Müller recusa-o — em contraposição, segundo afirma, a Hegel e à inspiração fundamental da Metafísica clássica na medida em que se pretenda construir, a partir dela, uma filosofia da História — como esquema apto a servir para uma explicação global do devir histórico e mesmo da historicidade enquanto tal ou do *sentido da História*. Com efeito, o esquema teleológico clássico aplicado à História implicaria o esvaziamento do *kairós*, do momento privilegiado ou propício da decisão. Portanto, a explicação da História deve ser buscada não no desenvolvimento lógico de um movimento único orientado para um único Fim,[45] mas no entrecruzamento dos dois movimentos da *encarnação* e da *participação* que se inscrevem no evento exemplar da *linguagem* como lugar privilegiado de manifestação da liberdade e, por conseguinte do próprio existir histórico. A *encarnação* é a linha do movimento de decisão, do *kairós* que propicia uma *chance* histórica assumida ou rejeitada; *participação* é a linha do movimento que acolhe a decisão na esfera do ser e a revela presente no lugar em que o ser se manifesta, isto é, na *linguagem*. Em suma, à dialética unilinear Princípio=Fim, presidida pela idéia de Perfeição, que articula a História como um único e englobante movimento da *identidade* na *diferença*, Max Müller opõe uma dialética do *meio* (*Mitte*), na qual o sentido dos momentos — a sua plenitude ontológica — não é arrastado na direção de um Fim, mas se cumpre no próprio instante da decisão.[46] A História é sempre *meio*, é *passagem*: mas essa

44. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, I, p. 55; cit. em EG, p. 582, nota 30.
45. EG, p. 586.
46. EG, pp. 590-599.

passagem é tudo porque é a passagem ou caminho da liberdade.[47]

Max Müller busca exemplos dessa dialética, o que viria confirmar seu caráter autenticamente filosófico, em diversas esferas da experiência humana, em que a estrutura do tempo histórico como *kairós* se manifesta de maneira particularmente nítida. Temos assim, por exemplo, a esfera do *amor*, na qual se dá a experiência absolutamente singular do *dom de si*; ou a esfera da *vocação* (sobretudo no domínio histórico por excelência que é a política), onde se dá a experiência de um apelo ou mesmo de uma exigência de assumir uma certa tarefa ou uma certa responsabilidade, apelo ou exigência que se apresentam e se decidem na singularidade irrepetível de uma ocasião única, de um *kairós*.

A visão da História como totalidade de sentido fica, desta sorte, para além das possibilidades de uma filosofia da História. Essa visão só é possível como visão teológica. Com efeito, ela só é pensável a partir da Liberdade infinita como desígnio que se realiza no tempo, das suas iniciativas salvíficas que suprassumem e unificam num só sentido, de estrutura teândrica, o curso da história humana. No entanto, esse sentido só pode ser conhecido através de uma *revelação* que é, por sua vez, uma iniciativa gratuita da Liberdade e pode ser traduzida conceptualmente num discurso de natureza teológica. Permanece, porém, a legitimidade filosófica do discurso sobre a experiência do *tempo da decisão* do *kairós*, que refere essa experiência ao nível da História como tal e não apenas aos episódios das histórias particulares, sendo verdade que a liberdade finita, ao decidir-se, vê-se, no seu ser mais profundo, face a face com a interpelação e o apelo da Liberdade infinita (experiência da falibilidade e da culpa), conquanto seja incapaz de desvelar, por suas próprias forças, os secretos desígnios do *Dieu caché* (para usar a expressão pascaliana) na História. Assim pois a História pode ser pressentida ou narrada simbolicamente como totalidade dos desígnios da Liberdade infinita (de fato, a revelação se faz na forma de uma *Historia salutis*) e, como tal, ela se faz presente como

47. A intuição de Müller reencontra aqui o núcleo mais original da visão cristã da História: a centralidade do evento *crístico* como *passagem* (Páscoa) que permanece irrepetível e única e de cuja unicidade participa, ao longo do tempo da Igreja, a decisão da *fé*.

instância de infinita gravidade no instante da decisão da liberdade finita, ainda que esta perceba a sua história como fragmentada nos limites insuperáveis da sua finitude. Só à fé é dado transgredir esses limites.

Por um paradoxo que talvez não seja senão aparente descobrimos uma convergência inegável entre as conclusões da ontologia do existir histórico de Max Müller e as teses da epistemologia da história de Paul Veyne. Para Veyne é intriga e jogo; para Müller é o tempo das ocasiões propícias, dos *kairoí*, das chances. Afinal, é jogo também, embora um jogo infinitamente sério. Para ambos não é dado ao homem pensar uma História desenrolando-se na serena majestade dos conceitos e recolhendo, para explicá-la, a sublunar e infinita complexidade das situações humanas. O conceito abstrai e formaliza. Ora, para a liberdade tudo é matéria de intriga, de decisões. Procede daqui a incompatibilidade entre uma estrutura conceptual formalizada e a narração histórica.

4. Vemos assim que o conceito de História tal como, na idade historicista, foi proposto como conceito primeiro em lugar dos conceitos primeiros da ontologia tradicional, o Ser ou a Natureza, é posto em questão a partir de perspectivas diferentes, mas que apontam para o mesmo alvo. A epistemologia do conhecimento histórico de Paul Veyne e a ontologia da experiência transcendental da história de Max Müller acabam por submeter a História, enquanto objeto de ciência ou de filosofia, a um radical questionamento.[48] Rejeitada do campo da *episthéme*, e não se contentando com as incertezas da *dóxa*, onde então se acolherá a História que teima em existir e se oferece aos desígnios de uma *praxis* que reclama para si um caráter absoluto, sendo efetivadora de um Sentido absoluto ou antecipadora da presença dominadora de um Fim dialeticamente necessário?

A primeira tentação é a de fazer da História um *mito*: ela seria o *mito de substituição* de uma idade não-religiosa, como se exprime Michel de Certeau.[49] Mas, a menos que

48. Com efeito, se Max Müller tenta uma filosofia da história como descrição da experiência transcendental do *kairós*, essa filosofia exclui qualquer pretensão a uma visão abrangente da História no nível filosófico.

49. Ver Michel de Certeau, *Faire de l'Histoire*, ap. *Recherches de Science Religieuse*, 58 (1970): 481-520 (aqui p. 510).

pretendamos dar ao termo *mito* uma significação exageradamente ampla e demasiadamente flexível, essa designação parece imprópria, sobretudo se levarmos em conta as peculiaridades do discurso mítico e seu caráter fundamentalmente *apraxeológico*. No mito não se observa essa paradoxal união da *praxis* (domínio da incerteza e da *dóxa*) e da *theoría* (domínio do Sentido absoluto e do Fim necessário) que está presente na História tal como se constituiu como realidade primordial e conceito primeiro nas mundividências historicistas. Resta perguntar-se se o discurso ideológico não é o que melhor atende às características do discurso sobre a História; e se a idéia ou a ficção da História não se apresentou, de fato, como a matriz fundamental do pensamento ideológico. O nascimento do problema ideológico sob o signo do historicismo parece sugerir uma resposta afirmativa a essas questões,[50] mas a sua discussão não poderia caber nessas páginas.

Como quer que seja, o declínio atual do prestígio das grandes ideologias, num clima essencialmente pragmático de planificação e competição, no qual a coexistência pacífica é essencial ao êxito de projetos tecnocráticos de âmbito mundial,[51] arrasta consigo a visão da História como unitário e majestoso processo onde as "astúcias da Razão", para falar como Hegel, não permitem momentâneos desvios senão para impor, mais implacável e dominadora, a presença do Fim. A História, hoje, parece retornar às "intrigas sublunares", e torna-se apenas história ou histórias de... O instrumento epistemológico que se apresenta como o mais apto para a intelecção do seu aleatório acontecer, é a teoria dos jogos. Um índice que parece significativo desse declínio da concepção da História que dominara a idade historicista, é a ambigüidade que caracteriza a primazia atual do tema do *futuro*. Oscilando entre a *predição* e a *profecia*, para usar a distinção de Popper, a visão do futuro vê obscurecerem-se os claros itinerários iluminados pela certeza de um Fim racional da História, que se afirmava como exigência de sentido para um processo unitário e universal, dialeticamente articulado. As grandes visões historicistas voltavam-se para o futuro a partir da elucidação

50. É conhecido o historicismo radical preconizado por Karl Marx na crítica a Feuerbach que abre a *Ideologia alemã*.

51. Essas linhas foram escritas em 1974. O advento da era Gorbatchev veio a ser uma brilhante confirmação do que aqui foi dito.

racional do passado que dissipava, por sua vez, as obscuridades do presente. Com a fragmentação do tempo histórico nos fios diversos de muitas intrigas, na singularidade dos *kairoi* ou nos lances de um jogo, a certeza quanto ao futuro renuncia à sua justificação racional. Ela acaba substituída pelo grito profético acompanhado quase sempre pelo ensurdecedor clamor contestatário. Eles esperam paradoxalmente da obstinada negação do presente a *creatio ex nihilo* da cidade futura. A ideologia entrelaça-se inextricavelmente com a utopia. No campo teológico, esse prestígio, até há pouco incontestado da História, parece refletir-se no visível retraimento das teologias abrangentes da *história da salvação* e no advento das fragmentárias *teologias da esperança* que exaltam o anúncio profético do futuro, ou das *teologias políticas* (da *libertação* e outras) que realçam no testemunho cristão a função da crítica social e política.

Como a vaga que reflui e descobre um solo de areia e destroços, o grande otimismo historicista, que durante dois séculos cobriu majestosamente as praias do pensamento ocidental, desaparece no horizonte e nos deixa um solo movediço, onde jazem os restos de antigas certezas. A racionalidade nos discursos sobre a história refugia-se nas pequenas ilhas das razões prováveis. O grito profético volta a ser a voz que se ouve nas regiões outrora ocupadas pela grande História, mas é uma voz que clama no deserto. É cedo ainda para dizer de onde virão as novas vagas e em que direção irão inclinar a rota de uma história que, colocada sob o signo do Ulisses dantesco,[52] está sempre pronta a largar as amarras e novamente partir. No entanto, se aceitarmos o resultado essencial da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, a história ocidental, hoje história universal, se encontra irrevogavelmente ligada ao destino da Razão. Ora, a Razão é, por essência, universal. Se a universalidade preconizada pelas filosofias da História se exaure hoje na impossibilidade de abraçar o fantástico enredo das intrigas sublunares que estão sendo urdidas pelo nosso confuso e inquieto presente, cabe inventar novas formas de racionalidade, novas dimensões de universalidade nascendo de uma nova articulação da inesgotável dialética — matriz de toda racionalidade — da identidade e da dife-

52. *Inf.* XXVI, v.v. 85-142.

rença. A alternativa a essa tarefa e a esse caminho não poderia ser senão a fuga para as regiões noturnas da ideologia e do mito.

É possível pensar, como sugerem algumas páginas de Max Müller, que a leitura historicista de Hegel não tenha conseguido arrancar a última palavra ao filósofo da identidade e da diferença. A *Ciência da Lógica* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* parecem continuar sugerindo que há ainda caminhos não trilhados na busca de uma nova racionalidade para a História. De qualquer maneira, se a história é *kairós*, como quer Max Müller, permanece diante de nós a advertência de *Píndaro* na aurora da nossa civilização: *Noesai dè kairòs áristos*.[53]

53. "Pois ver (pensar) é o tempo propício mais excelente", *Olimp.*, XIII, 48. Por uma das admiráveis transposições metafóricas que vieram a constituir a língua filosófica grega, o verbo *noein*, originariamente *ver*, passa a significar *intuir*, *contemplar*, como ato supremo do conhecimento. Ver Platão, *Rep.* VI, 511 d.

II

POLÍTICA E HISTÓRIA *

Entre os sinais mais evidentes da crise intelectual do nosso tempo, salta à vista esse fenômeno que R. Koselleck denominou a dissolução do *tópos* clássico *historia, magistra vitae* e seu desaparecimento no horizonte cultural da modernidade. Transmitida na sua forma canônica por Políbio e Cícero, repetida de geração em geração, a sentença célebre exprime uma forma de consciência do passado em que este se constitui como *tradição* num sentido eminentemente *ético*, vem a ser, como constelação exemplar de eventos, de experiências, de ações e normas que orientam a rota do devir histórico no fugidio presente. O magistério da história é ainda ilustrado por Cícero com as funções de testemunhar, de iluminar, de dar vida ao que jaz aparentemente morto nos arquivos da memória: *testis temporum, lux veritatis, vita memoriae* (*De Oratore,* II, 9, 36). Esse esvaziamento da função pedagógica da história não é senão a outra face da perda da consciência da tradição ética. Ele repercute sobre a prática historiográfica, dando origem a uma situação de profundo paradoxo. Com aguda sensibilidade, Nietzsche já experimentara no século XIX — o século por excelência do triunfo da história como ciência — o paradoxo que acompanha o avanço do conhecimento histórico. Na segunda das *Considerações Inatuais (1874)* sobre a utilidade e a nocividade da história para a vida, ao mesmo tempo em que denuncia a seca ciência erudita do

* In *Síntese* (NF), 39 (1987): 5-10.

passado como letal para a vida presente, sendo apenas um caminhar entre coisas mortas, Nietzsche exalta o conhecimento dos altos feitos históricos — da *história monumental* — como poderoso impulso para elevar a vida do presente acima da pequenez insignificante do cotidiano. Na verdade, ele reconhece na tarefa historiográfica um alto sentido ético, justamente esse que parece dissipar-se quando a história deixa de ser *magistra vitae*. Mas é preciso acrescentar que tal sentido floresce apenas quando a árvore do conhecimento histórico recebe sua vida das raízes que trazem do passado a seiva que Sto. Irineu de Lião designou, numa expressão enérgica, como *dynamis tes paradóseos*, o que quer dizer "a força viva da tradição".

O que temos hoje diante de nós é a pesquisa historiográfica dispondo dos mais apurados instrumentos técnicos e conceptuais, estendendo o mais longe possível o seu campo de investigação, abrangendo do modo mais completo, desde as práticas até as crenças, todas as dimensões das culturas e civilizações que nos precederam. Em suma, o que temos indiscutivelmente diante de nós é a história dotada de todos os predicados da ciência. Conviria então perguntar-se, com Nietzsche, se a ciência não seria justamente o astro que se interpõe entre a história e a vida, lançando na escuridão a luz da história como tradição e como lição para a vida. Com efeito, toda essa soma de conhecimentos parece incapaz de inspirar uma mais rica hermenêutica sapiencial do passado, da qual possam fluir lições iluminadoras para o presente: *historia, lux veritatis*. Ao contrário, ela apenas alimenta um minucioso furor classificatório que objetiva o passado em categorias e esquemas de interpretação para, aparentemente, melhor desprender-se dele. Na verdade, assistimos hoje a uma irresistível invasão do campo do conhecimento histórico por categorias de natureza ideológica. A escritura da história degrada-se em escritura ideológica, o passado é apenas um objeto cuja significação se transfere para as razões dos interesses em luta no presente.

Como se vê, estamos aqui em face de uma forma extrema de anacronismo. O passado é capturado nas malhas ideológicas do presente e, com isso, o conceito de tradição perde todo o seu sentido. Esse o resultado paradoxal da história-ciência: ela opera a presentificação do tempo histórico no horizonte ideológico da escritura do historiador,

muito diversa da "fusão de horizontes" (*Horizontverschmelzung*) que, segundo H.-G. Gadamer tem lugar no trabalho hermenêutico. Esse processo começa a delinear-se com a exaustão das grandes visões da história como progresso que haviam alcançado sua expressão mais grandiosa na filosofia hegeliana. Sua aparição é assinalada pela proclamação, por Marx, na *Ideologia alemã*, de que tudo é histórico o que significa, afinal, que nada é histórico, pois que a história toda foi absorvida na *praxis* revolucionária do presente. Essa *praxis* define-se necessariamente como negação do passado e como tensão extrema para suprimir a contingência e incerteza do futuro: para inaugurar um começo que se perpetua como novidade sempre renovada, como um *nunc aeternitatis* que se instala no tempo para fixá-lo na transparência de um saber e de uma ação que se proclamam começo absoluto. Tal é a tarefa de presentificação como técnica de dominação do tempo a que a história-ciência é convidada a submeter-se. Basta pensar no uso da história nos regimes marxistas e na ideologização da pesquisa e do texto histórico que se difunde nas universidades do Ocidente. Ninguém sabe, aqui, onde acaba a ciência e onde começa o mito. Uma coisa, porém, é certa: a historiografia assim praticada é um ato eminentemente político de ruptura com a tradição e com o *tópos* de inteligibilidade do tempo histórico definido pela regra hermenêutica da *historia, magistra vitae*. Será preciso perguntar-se se o titanismo do começo absoluto que dominou a consciência política dos revolucionários do século XVIII e que se exprimiu no verso virgiliano, orgulhosamente inscrito no brasão dos treze estados confederados — *novus ab integro saeculorum nascitur ordo* — não constitui, de fato, o ato inicial dessa imensa empresa de dominação do tempo na qual somos tentados a ver o mais constante e tenaz projeto político da modernidade.

Não é preciso ser "progressista" ou "conservador", é suficiente um pouco de bom senso para se verificar que o mito do começo absoluto, sendo o mais poderosamente sedutor para o homem confrontado com a eterna tentação de ser o criador único do seu mundo, é também o mais radicalmente oposto à racionalidade e à sensatez da ação política. Com efeito, sendo por essência ética (ver infra, pp. 257-262), a ação política se refere constitutivamente a uma *tradição*, vem a ser, a um *ethos* que organiza quali-

tativamente o tempo passado numa perspectiva axiológica em cujo prolongamento — pela reiteração, pelo confronto crítico ou mesmo pela transgressão — deverão situar-se as opções ético-políticas do tempo presente. O esvaecer-se do horizonte da tradição em face do avançar dominador do tempo quantitativo ao qual a história-ciência parece submeter-se abre largamente o espaço para o advento desse niilismo ético e político que hoje inspira as mais diversas práticas individuais e sociais. Um filósofo polonês dos nossos dias mostrou justamente como o deslocamento do "centro de gravidade" da percepção temporal do passado para o futuro que acompanha a evolução das técnicas de medida do tempo e de previsão do fluxo dos acontecimentos assinala igualmente uma forma explícita de politização das relações temporais (K. Pomian, *L' ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 291-302). Com efeito, ele favorece uma derivação das filosofias da história para as ideologias e essas, na sua forma mais agressiva, colocam-se inteiramente a serviço de um futuro cuja elaboração no presente tem início com a negação sem apelo do passado.

A degradação da história-ciência em ideologia e o conseqüente e inevitável dissolver-se da história-tradição com o abandono do *topos* sapiencial da *historia, magistra vitae*, apresentam-se com particular gravidade quando se trata da história de uma instituição para a qual a tradição não é apenas memória e conservação de paradigmas éticos, mas penetra muito mais profundamente na constituição da identidade da comunidade histórica, pois se desdobra numa dimensão propriamente meta-histórica na qual o evento fundador permanece contemporâneo às obras e atos que a ele se referem ao longo do tempo [ver *Síntese*, 24 (1982): 5-9]. Tal é o sentido da história-tradição na constituição da natureza da Igreja e na forma que deve assumir sua consciência histórica. Convém observar, por outro lado, que o advento da historiografia científica pôde ser assimilado a seu tempo sem dificuldade por parte da prática eclesiástica tradicional de escritura da história. A moderna ciência da história reconhece, com efeito, uma das suas origens justamente no enorme avanço que o estudo das fontes da história eclesiástica conheceu a partir do século XVI e que a obra dos bolandistas e dos beneditinos da Congregação de São Mauro (mauristas), entre outras, iria continuar nos séculos XVII e XVIII. O lustre dessa tradição historio-

gráfica não diminui e continua a brilhar no século XIX, por exemplo, com a obra de um Ludwig von Pastor e em nossos dias com a de um Hubert Jedin, de um Henri-Irenée Marrou e de tantos outros historiadores e instituições de pesquisa histórica.

A recente adoção, por parte de alguns representantes da prática historiográfica na Igreja, de um modo de pensar ideológico que se exprime freqüentemente numa fraseologia pseudomarxista nada tem a ver, portanto, com o encontro entre ciência histórica e tradição eclesial. Esse encontro vem tendo lugar pacificamente nos últimos séculos e tem assegurado à história da Igreja uma presença brilhante no âmbito da historiografia científica. As origens do fenômeno são outras e devem ser buscadas na profunda mudança das relações entre ciência teológica e prática eclesial que nos últimos tempos teve lugar numa larga frente do pensamento teológico. Capturada nas linhas de força da ideologia da *praxis* revolucionária e do seu mito de um começo absoluto ou de uma história qualitativamente nova, a prática eclesial dos grupos mais avançados nessa linha inspirou uma escritura ideológica da história da Igreja que dissolve, aqui também, o *topos* da *historia, magistra vitae* (com a profunda significação que ele adquire no tempo da Igreja) e, por conseguinte, abandona a própria idéia de tradição. A historiografia torna-se ato político de crítica e rejeição de um certo passado da Igreja e *praxis* instauradora de uma Igreja qualitativamente nova.

Ninguém pode ainda prever o que serão as gerações que sobem para a cena da história e não encontram mais diante de si o relevo definido do horizonte de uma tradição, mas, tão-somente, o espaço vazio de um futuro para o qual o niilismo ético aponta com a promessa sedutora de que tudo será permitido e possível. Não é apenas a percepção do tempo humano que irá mudar para essas gerações. Mudará sua própria alma. E quem poderá dizer o que será essa nova alma? No limiar da sua *História* Políbio observou que a mais verdadeira cultura e exercitação para a ação política é o aprendizado da história (*Hist.* I, 1, 2; tr. br. M. G. Kury, UNB, 1985, p. 41). Mas que história irá aprender aquele diante do qual se desfez o horizonte da tradição? Parece evidente que uma correspondência estrita se estabelece entre o predomínio do fazer técnico, onde o tempo é cálculo e previsão, e o predomínio da política como téc-

nica, onde o tempo se distende todo na planificação e domínio do futuro. A política como arte e sabedoria (*phrónesis* ou "prudência" no sentido aristotélico) será algo totalmente desconhecido às gerações para as quais o desaparecimento da história-tradição abandonou a história-ciência à condição de puro instrumento de uma razão política homóloga à razão técnica, presas ambas aos desígnios da razão ideológica.

Por outro lado, uma grave ilusão acompanha a tentativa de se recuperar a tradição pelo caminho da sua perda, ou seja, pela absolutização ideológica do passado que ficou conhecida como "tradicionalismo". Do ponto de vista da consciência da história, ela é rigorosamente simétrica ao niilismo ético enquanto opera igualmente uma presentificação do passado em função dos interesses em luta no presente. Neste sentido, a percepção "tradicionalista" do tempo, como mostra K. Pomian, privilegia paradoxalmente o futuro no qual projeta um passado imaginário que se propõe ressuscitar ou seja, na verdade, criar como um *novum* que ao antigo irá pedir tão-somente a sua consagração ideológica.

Política e história encontram-se no terreno do conceito autêntico de tradição para reunir aí os fios inteligíveis com que o homem entretece no tempo a duração propriamente humana das suas crenças e representações e das suas obras. A política é chamada a exercer-se como *prática* da história ou como arte sapiencial de recompor e aprofundar permanentemente a consensualidade fundamental que permite à comunidade humana perdurar e desenvolver-se no tempo. A História, por sua vez, pode ser definida como *teoria* da política, entendida esta no sentido amplo que lhe dá Aristóteles, abrangendo o agir ético e o agir propriamente político do homem (*Et. Nic.* I, 1, 1094 a 26-28), na medida em que rememora e organiza em discurso racionalmente coerente as ações e práticas individuais e sociais e os eventos significativos que, ao longo do tempo, construíram o *ethos* da comunidade ou fizeram do seu tempo histórico o tempo de uma *tradição*.

A hipertrofia sem limites do fazer técnico de uma parte e, de outra, a captação da ciência histórica nas malhas da ideologia, que faz do conhecimento passado simples instrumento dos interesses e lutas do presente, minam e finalmente destroem o terreno da tradição, deixando aberto ape-

nas o espaço sem referenciais do niilismo ético, onde política e história se degradam em pura técnica do poder e em discurso da ficção ideológica. Assim, não obstante a suspeição que pesa sobre o termo "tradição" nesses tempos de desagregação e descrédito das linguagens instituídas, torna-se urgente a reflexão sobre o verdadeiro conceito de *tradição* e sobre o seu conteúdo ético. Na verdade, esse se apresenta como o único caminho através do qual será possível reencontrar o sentido da política como sabedoria e o da história como mestra da vida. [1]

1. "History without political science has no fruit; political science without history has no root." J. R. Seeley, *Introduction to Political Science*, p. 5, cit. por W. C. Greene, *Moira: Fate. Good and Evil in Greek Thought*, p. 270, nota 270.

III

ÉTICA E POLÍTICA *

Na sua histórica conversação com Goethe, celebrada entre outros por Hegel, o imperador Napoleão I manifesta a convicção de que a *política* ocupa, para o homem moderno, o lugar que, para o homem antigo, fora ocupado pela *tragédia*. O herdeiro político da Revolução Francesa, cuja aventura imperial mudou a face da Europa, admite assim uma analogia entre tragédia antiga e política moderna, que fala mais convincentemente do que longas teorias sobre a essência do político que prevalece nos nossos tempos pós-maquiavélicos.

Com efeito, no coração da tragédia, está a revolta impotente ou a aceitação resignada do herói trágico diante da implacável trama do destino: o destino é força e seus desígnios impenetráveis irão escrever a vã história dos homens sobre o brônzeo fundo da necessidade. Ao apontar o político como o lugar do confronto entre o homem moderno e o destino, Napoleão explicita com clarividência genial a idéia que, como *stella rectrix* ou como astro fatal, está suspensa sobre o caminho histórico do moderno Estado-Leviatã: a idéia do político como técnica racionalmente otimizada do exercício do poder.

A aproximação da política moderna com a tragédia inspira-se, sem dúvida, no fato de que essa técnica obedece

* In *Síntese (NF)*, 29 (1983): 5-10.

à racionalidade da causa eficiente e dos seus instrumentos, que esgota seu fim na eficácia do seu exercício. Ela trabalha com as hipóteses que permitem deduzir um plano mais rigoroso para o exercício eficaz do poder, vem a ser, para o domínio mais completo do espaço onde as liberdades individuais podem mover-se. O destino trágico inscreve-se num céu mítico onde impera a lei da necessidade. O destino político está preso à cadeia hipotético-dedutiva que define as condições ótimas para o controle da sociedade pelo Poder. Desta sorte, na sua significação mais genuína, e tal como a interpretou o gênio de Napoleão, a *política* no mundo moderno é um *fazer* na ordem da causalidade eficiente que, como o antigo Destino, age sobre as liberdades do alto de um céu misterioso: lá o capricho dos Deuses, aqui as razões do Poder.

Essa analogia entre tragédia antiga e política moderna não pode deixar de surpreender-nos se refletirmos, à luz da história das origens do pensamento político ocidental, sobre o seu profundo paradoxo. Com efeito, a formação da *pólis* na Grécia clássica é acompanhada por uma tendência para exprimir simbolicamente a vida política como uma vitória da liberdade sobre o destino. No seu belo livro *La Loi dans la pensée grecque* (Paris, 1971), Jacqueline de Romilly nos faz assistir ao nascimento da idéia de lei (*nómos*) que passa a ocupar na cidade o lugar do tirano e à qual se conferem atributos reais (*nómos basileus*). Assegurando aos cidadãos a igualdade (*isonomía*) e a eqüidade (*eunomía*), a lei permite ordenar a vida da cidade sob a égide de uma constituição (*politeia*) que submete o agir dos indivíduos à norma da justiça. O final solene da *Orestíada* de Ésquilo mostra-nos o destino cego dando lugar à razão do que é melhor — mais justo — e as Erínias vingadoras recolhendo-se como plácidas Eumênidas ao pé da colina de Atenas. O poeta celebrava assim, no orgulho patriótico do triunfo da democracia em Atenas após a reforma de Clistenes, o ideal político de uma cidade justa.

A partir dessas origens, as teorias políticas clássicas, de Platão a Cícero, se propõem como teorias da melhor constituição: não da que garante mais eficazmente o exercício do poder, mas da que define as condições melhores para a prática da justiça. Se, como ensina Aristóteles, o homem é vivente político (*zôon politikón*) porque é vivente racional (*zôon logikón*), a ciência política tem como objeto

definir a forma de racionalidade que vincula o livre agir do cidadão à necessidade, intrínseca à própria liberdade e, portanto, eminentemente ética, de conformar-se com a norma universal da justiça. A racionalidade política na conceituação clássica é, pois, essencialmente teleológica. Ela é ordenadora de uma prática em vista de um fim, que é a justiça na cidade. E foi para assegurar um fundamento ontológico à ação justa que Platão edificou a analogia grandiosa, estabelecida segundo o finalismo da idéia do Bem, entre a justiça na alma e a justiça na cidade. O longo périplo da metafísica do Bem, na *República*, tem assim como termo a ação justa na cidade da justiça. É esse o alvo da *paideia* platônica que une indissoluvelmente, nos vínculos de uma mesma Dialética, a ciência do Bem e a ação política. E se é verdade que Aristóteles introduz uma diferença de natureza metodológica entre ciência *teórica* e ciência *prática*, a definição da ciência prática fortalece o finalismo do Bem que unifica Ética e Política segundo a mesma razão do *melhor*, ou seja do que é mais *justo* para o indivíduo e para a cidade.

Legitimar o poder pela justiça na perspectiva de uma teleologia do Bem e fazer assim da vontade política uma vontade instauradora de leis justas — uma *nomotética* regida pela razão do *melhor* — e não essa *vontade de poder* que o sofista Trasímaco reivindicava no pórtico da *República*, foi possível para o pensamento político clássico em virtude do pressuposto ontológico que referia a ordem da cidade à ordem divina da natureza. Quando essa ordem começa a ruir, na aurora dos tempos modernos, a *vontade de poder* se impõe como constitutiva do político, sem outra finalidade a não ser ela mesma e sem outras razões legitimadoras senão as que podem ser deduzidas da hipótese inicial da sua força soberana. O mundo da ação política passa a pesar sobre o homem moderno como um destino trágico que encontra sua primeira figura, de incomparável vigor, no *Príncipe* de Maquiavel.

A partir de então, acentua-se, com a identificação entre política e "técnica do poder", a cisão entre Ética e Política. No domínio da ação essa cisão é aprofundada pela lógica implacável da *Machtpolitik* que preside à formação dos Estados nacionais modernos e que se constitui como essa lógica da "razão de Estado" que F. Meinecke estudou num livro célebre (*Die Idee der Staatsrason*, 1924). Teoricamente a

cisão entre Ética e Política acaba sendo consagrada pelo refluxo individualista da Ética moderna que irá condicionar a idéia de "comunidade ética" ao postulado rigoroso da autonomia do sujeito moral tal como o definiu Kant.

Entretanto, a idéia de vida política no Ocidente não pode renunciar ao princípio fundamental da herança clássica: o poder só é político na medida em que for legítimo, isto é, circunscrito e regido por leis. As origens do pensamento político nos mostram como motivo teórico fundamental a oposição entre poder político e poder despótico. Por outro lado, a lei que legitima o poder deve ser uma lei justa, isto é, garantidora e reguladora do *direito* do cidadão. Mas a justiça é uma virtude e, como predicado da lei, que é uma proposição abstrata, deve encontrar seu conteúdo concreto na prática virtuosa do cidadão. Eis a Ética introduzida no coração da Política e eis definidos os termos, aparentemente inconciliáveis, cuja síntese passa a desafiar o pensamento político moderno: como definir o Estado do poder (ou da *ordem* que resulta do exercício soberano do poder) como Estado de direito?

O problema da soberania passa a constituir-se em problema fundamental na formação dos Estados nacionais modernos e torna-se o conceito central das teorias políticas. Por outro lado, na tensão entre poder e direito vem confluir a tradição teológica cristã que conhece uma dupla e antitética face do poder (*exousía*) no ensinamento do Novo Testamento: a face *demoníaca* do poder como dominação (Lc 4,5-8) e a face *benfazeja* do poder como instrumento de Deus em vista do bem (Rm 13,1-7). É permitido crer que a face demoníaca do poder tenha encontrado seus traços definitivos quando o Estado, na figuração hobbesiana do Leviatã, torna-se a única fonte do Direito. Como exorcizar essa face senão sacralizando a soberania que resulta do pacto de sociedade, coroando-a com os predicados com que Rousseau celebrou a *volonté générale?* Com efeito, o desaparecimento do antigo solo ontológico que fundava a justiça na teleologia do Bem e sua substituição, no século XVII, pelo racionalismo mecanicista, obriga o pensamento político moderno a buscar na hipótese do pacto de sociedade, ou seja, no vínculo contratual que une os indivíduos na aceitação do poder soberano, o fundamento da justiça política. Não obstante o enorme esforço especulativo representado pela tentativa hegeliana de repensar a antiga

unidade do *ethos* e do *nómos*, esse esquema persiste e retorna em novas formas, como testemunha o já clássico *A Theory of Justice* de John Rawls, recentemente traduzido entre nós pela Editora da UNB.

Vê-se assim que, no fundo da intuição napoleônica da ressurreição moderna da tragédia antiga na esfera do político está a dialética indivíduo-poder que rege, como motivo teórico fundamental, as teorias contratualistas da justiça política. Na verdade, seja como Leviatã, seja como "vontade geral", o poder soberano acaba elevando-se ao céu misterioso das "razões de Estado" donde pesa sobre o cidadão como o Destino antigo pesava sobre o herói trágico. A teoria e a prática da política no mundo moderno mostram que a hipótese inicial dos indivíduos como partículas isoladas, que só o atendimento das carências e necessidades irá unir no vínculo jurídico do pacto de sociedade, tem como contrapartida a concepção e a efetivação histórica do Estado como sistema exterior de força cuja hipertrofia torna-se diretamente proporcional à multiplicação e à complexificação das relações sociais que hipoteticamente tem o contrato social como fundamento e o Estado como sistema regulador.

Parece, assim, razoável supor que a crise das sociedades políticas contemporâneas, sacudidas pelo combate entre as aspirações à participação democrática e a justiça social de um lado e, de outro, a hipertrofia das estruturas do poder do Estado (fenômeno que, sob traços diversos, pode ser identificado aquém e além das fronteiras ideológicas que dividem o mundo contemporâneo) tenha uma das suas raízes num projeto de existência política que aceita a oposição indivíduo-poder como a oposição primeira e constitutiva do ser-em-comum político. Como, por outro lado, o indivíduo é pensado aqui primariamente como um ser de carência e necessidade, a alienação ou a restrição da liberdade no pacto de sociedade encontra sua significação como condição inicial da qual se deduz o sistema da satisfação das necessidades que, como sistema político, passa a ser regido pela racionalidade instrumental do "fazer" ou da produção dos bens. O "fazer" e o "produzir" (contradistintos do "agir" no sentido aristotélico) tornam-se fins em si, submetendo todos os meios e rejeitando os fins propriamente éticos na esfera das convicções subjetivas do indivíduo.

A crise das sociedades políticas nascidas da modernidade impõe, por conseguinte, a busca de um outra concepção do ponto de partida da filosofia política. Esse ponto de partida deve pressupor, em qualquer hipótese, a idéia de *comunidade ética* como anterior, de direito, aos problemas de relação com o poder do indivíduo isolado e submetido ao imperativo da satisfação das suas necessidades e carências. É no terreno da idéia de *comunidade* ética que se traça a linha de fronteira entre Ética e Política. A partir daí é possível formular a questão fundamental que se desdobra entre os dois campos e estabelece entre eles uma necessária comunicação: como recompor, nas condições do mundo atual, a comunidade humana como comunidade ética e como fundar sobre a dimensão essencialmente ética do ser social a comunidade política? Convém lembrar mais uma vez que a idéia de vida política nasceu no contexto histórico da crise do *ethos* das aristocracias guerreiras na Grécia antiga e do advento de uma nova forma de comunidade ética que irá encontrar sua expressão nas constituições democráticas da *pólis*. Queremos crer que uma nova forma de comunidade ética na civilização contemporânea, cujos esboços de expressão simbólica tem como fundo a emergência histórica da consciência dos direitos humanos como consciência da humanidade, esteja presente e atuante em nosso mundo assinalando a crise e o declínio (no próprio paroxismo da sua aparente onipotência) do Estado do *poder* e impondo a exigência, a um tempo ética e política, da edificação de um autêntico Estado de *direito*.

IV

DEMOCRACIA E SOCIEDADE *

O ciclo autoritário, sob cuja égide a sociedade brasileira conheceu profundas transformações, designadas usualmente com o termo abrangente e ambíguo de "modernização", toca aparentemente seu fim. Nesse momento, a questão da democracia torna-se um tema privilegiado de reflexão para quem quer que se preocupe com o destino político do Brasil. Aceita-se, com efeito, como evidente, que a exaustão do ciclo autoritário só pode ser caracterizada como "transição democrática". Essa evidência repousa sobre o pressuposto inquestionável de que a democracia designa a forma mais alta de organização política a que pode aspirar uma sociedade e de que, em força dessa dialética dos opostos que rege o curso dos acontecimentos históricos, a forma autoritária só pode ceder lugar à forma democrática de governo.

Evidência que se desdobra, pois, entre dois pólos: de um lado, a afirmação da democracia como *ideal;* de outro, a necessidade *histórica,* para o Brasil de hoje, de enfrentar mais uma vez o desafio da construção democrática. De fato, a reflexão sobre a questão da democracia descreve-se como movimento de oscilação entre esses dois pólos. Ele vai da interrogação sobre a natureza da democracia à análise das condições históricas concretas que a sociedade brasileira, às vésperas de celebrar cinco séculos de história, oferece à efetivação do ideal democrático.

* In *Síntese (NF)*, 33 (1985): 5-14.

Entre as contribuições a que a elucidação da questão da democracia deu origem recentemente entre nós, convém assinalar desde já duas de primeira importância: a pesquisa orientada por Hélio Jaguaribe no Instituto de Estudos Políticos e Sociais do Rio de Janeiro, e que leva o título *Brasil, sociedade democrática* (col. "Documentos Brasileiros", Rio de Janeiro, José Olympio, 1985), e o pequeno grande livro de Denis Rosenfield *A questão da democracia* (col. "Qualé", São Paulo, Brasiliense, 1984). O primeiro é um vasto díptico histórico-teórico no qual o problema da democracia brasileira é situado na ampla perspectiva da origem e evolução da experiência democrática da Grécia a nossos dias, caracterizada como experiência política típica do ciclo civilizatório do Ocidente; e a retomada dessa experiência na formação política do Brasil como nação ocidental periférica é estudada nas suas vicissitudes ao longo da nossa história de nação independente e nas suas perspectivas atuais. O segundo é uma reflexão filosófico-histórica conduzida com exemplar rigor e sobriedade, onde os conceitos básicos da articulação política democrática são pensados dentro das características estruturais e dinâmicas assumidas pelo Estado moderno; e as condições de efetivação de uma democracia possível e desejável são descritas com admirável realismo e lucidez.

Ideal democrático e democracia real: é lícito pensar que a filosofia política e a política como arte se constituíram, desde as origens gregas da nossa civilização, submetidas à atração respectiva desses dois pólos. Com efeito, somente quando o arbítrio despótico cede lugar à soberania da lei no governo da cidade, torna-se possível o exercício da razão política, seja como discussão sobre a melhor forma de governo — tema fundamental da filosofia política clássica — seja como prática do *bíos politikós*, da vida política como forma mais alta de convivência entre os homens. Vale dizer que a idéia de democracia de um lado, e as condições da prática democrática de outro delimitam um espaço de significação de natureza eminentemente axiológica. É em termos de valor que a vida política se descreve e se compara, na tradição clássica, ao poder despótico. Sua superioridade não se mede em termos do útil ou do eficiente, mas em termos do bem melhor e mais perfeito e, nesse sentido, ao contrário do que pretendem os esquemas mecanicistas da moderna filosofia política, o espaço político não se estrutura fundamentalmente como jogo de forças,

mas como hierarquia de fins. Aqui encontra seu fundamento a eminente dignidade ética do político, e não foi sem razão que Aristóteles articulou organicamente Ética e Política como ciências de uma *praxis* que se constitui, no seu desdobramento único, como *praxis* individual ou ética e *praxis* social ou política.

A superioridade da forma democrática da vida política só é pensável a partir da essência ética do político, desde que entendamos o ético como o domínio da auto-realização, da *autárqueia* ou da autopossessão de si do homem. Com efeito, a partir dessa essência, é possível definir a superioridade do político sobre o despótico e do democrático sobre o simples político. A essência ética do político é reconhecida explicitamente quando se afirma a igualdade dos cidadãos perante a lei e a eqüidade da lei na sua regulação da vida do cidadão: *isonomia* (igualdade da lei para todos) e *eunomia* (eqüidade da lei) são os predicados que permitem à lei ou ao conjunto fundamental de leis (*politeia*) constituir-se no espaço propriamente político, ou espaço de realização humana dos indivíduos na cidade. A democracia — como ideal e como prática — aprofunda necessariamente a essência ética do político ao definir em termos de liberdade participativa e responsável a resposta do cidadão à regulação da lei, definindo o corpo político na sua expressão simbólica fundamental como *ekklesía* dos *eleútheroi* — assembléia dos homens livres — que nela têm direito de participar, de falar e de decidir. O fato de a invenção grega do espaço político ter caminhado rapidamente para nele se ensaiar a experiência democrática — momento brilhante, mas, afinal, fugaz do ciclo da *pólis* — como expressão de uma democracia direta simbolizada na soberania da *ekklesía*, desvendou de um lado, com fulgurante evidência, a natureza ética da ação política e, de outro, manifestou na participação democrática ou no exercício político da liberdade a radicalidade das suas exigências. Aí reside, como é sabido, a origem da querela exemplar entre Sócrates e os Sofistas que desembocou na criação socrática da Ética como ciência e na criação platônico-aristotélica da filosofia política.

O ideal da democracia direta ficará permanentemente elevado sobre a trajetória histórica da idéia de democracia no Ocidente (Rosenfield, op. cit. pp. 70-76). Mas a experiência grega de democracia direta apresenta peculia-

ridades que a tornam singular e única: a formação da cidade-estado, sua estrutura social, sua economia e nela as características do trabalho servil, os lances da sua trajetória histórica.

Outras, e infinitamente mais complexas, as condições em que a experiência democrática é retomada na esteira da formação dos Estados modernos. Como mostra Rosenfield, a democracia direta acaba capturada aí nas linhas de força do pensamento utópico, e as tentativas de efetivação histórica que a acompanham acabam por negá-la no paradoxo das "democracias populares" que não são nem uma coisa nem outra, mas se apresentam caracterizadamente como ditaduras de um Partido único que encarna a "utopia no poder".

O desafio democrático com o qual a sociedade brasileira se vê presentemente confrontada impõe uma vigilante lucidez com respeito às relações corretas entre os dois pólos que estruturam o campo de uma experiência democrática viável: a idéia de democracia e a efetiva prática democrática. A relação entre esses dois pólos se constitui, de um lado, a partir da natureza reguladora e normativa da idéia de democracia e, de outro, a partir das condições históricas concretas que acompanharam a formação do Brasil como Estado-nação dentro da constelação do espaço político do Ocidente moderno. A pesquisa *Brasil, sociedade democrática* aplica-se justamente, com amplitude e riqueza de pormenores, ao estudo dessas condições e pode assim, nas magistrais "Considerações finais" de Hélio Jaguaribe, descrever os passos e as exigências básicas de uma experiência democrática possível no Brasil de hoje. Experiência que vai encontrar exatamente sua idéia reguladora e normativa, realisticamente aplicável a essas condições, na evolução, ao longo de dois milênios e meio da história do Ocidente, de um projeto de organização social e política, ou de democracia no sentido mais amplo, que estende pouco a pouco a todos os membros do corpo social — desde as "democracias de notáveis" das primeiras fases às atuais "democracias de massa", para falar como Hélio Jaguaribe — a igualdade jurídico-política, econômica e social.

Mas, se é verdade que a emergência histórica do ideal democrático revelou, no seu nível mais profundo, a essência ética do político, foi justamente a partir do problemático conceito de igualdade que se obscureceu a passagem

da idéia à prática democrática e foi no terreno dessa passagem que o caminho da democracia no mundo moderno desviou-se pelos atalhos sombrios que desembocaram nas trevas do totalitarismo.

Hoje uma poderosa e mesmo irresistível aspiração à igualdade social e uma intransigente reivindicação participatória arrastam os indivíduos e grupos, sobretudo nas nações que reencontraram o destino democrático das suas origens históricas. É esse o espetáculo que nos oferece o Brasil da chamada "transição democrática". Convém aplaudi-lo e dele participar, mas sem perder a lucidez crítica e sem esquecer que a festa da igualdade pode ser apenas o ensaio para a participação futura nos ritos totalitários. O sonho da ordem perfeita habita a exultação da festa revolucionária. Mas que ordem? (Ler Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire: 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976, p. 20).

A primeira precaução teórica, portanto, que se impõe na construção da idéia de democracia, diz respeito a uma conceituação adequada da noção de igualdade. Em primeiro lugar, convém contestar uma pretensa evidência transmitida por esse lugar-comum da linguagem política, segundo a qual a noção de igualdade é constitutiva da idéia de democracia. Com efeito, definida na sua verdadeira acepção, a igualdade é o pressuposto necessário, mas não suficiente da idéia de democracia. Onde, pois, seu lugar no universo conceptual do político?

As modernas teorias políticas, obedecendo à inspiração daquela que Louis Dumont denominou "ideologia do individualismo", obscureceram esse problema ao operar fundamentalmente com a noção de igualdade quantitativa ou aritmética, resultante da comparação entre grandezas homogêneas que seriam os próprios indivíduos participantes do corpo político. O pressuposto mecanicista deste tipo de pensamento reduz assim os indivíduos a grandezas iguais, a átomos movendo-se num espaço social isotrópico. Tal modelo repousa sobre a hipótese insustentável da igualdade *natural* entre os homens da qual resultaria a constituição da sociedade pelo pacto de associação entre iguais. Na verdade, porém, a natureza é o domínio da *diferença* e, enquanto procedem da natureza, os homens se constituem em indivíduos pela particularidade das suas diferenças irredutíveis. A única igualdade possível aqui é aquela que resulta da negação da diferença qualitativa: a igualdade abstrata do

número. Mas, operando-se com esse modelo, a igualdade social só pode ser pensada como multidão de indivíduos isolados e mantidos num sistema social de natureza mecânica pela ação de uma força que age *ab extrinseco*. Basta que essa força se concentre nas mãos de um só e estará presente o modelo perfeito do sistema totalitário: todos são iguais porque todos são escravos.

Observe-se, a essa altura, que a primeira forma de relação ativa do homem com a natureza é aquela em que a natureza se apresenta como fonte para satisfação das necessidades básicas do homem. Suas diferenças qualitativas são consideradas, sob esse respeito, como redutíveis ao denominador comum de "recursos naturais". Referida a esse denominador a igualdade dos indivíduos é a igualdade das carências e da exigência da sua satisfação. Mas, por outro lado, é sob o fundo dessa igualdade que se tece a primeira diferença social como relação do senhorio e da servidão. Essa se funda, portanto, sobre a redução das diferenças qualitativas da natureza à universalidade abstrata dos "recursos naturais" que se supõem indefinidamente renováveis e incessantemente oferecidos ao "mau infinito" da carência e do desejo. Estão postas aí as premissas ideológicas para o projeto utópico de igualização dos indivíduos pela plena satisfação das suas necessidades.

O conceito de igualdade *política* começa a se constituir no trânsito do *social*, entendido como domínio em que o imperativo da satisfação das necessidades naturais impõe a associação dos indivíduos em vista do confronto laborioso com a natureza, para o *político* entendido como o domínio da relação entre os homens que se tece exatamente como relação da *igualdade na diferença*. Trata-se de uma igualdade que não elimina a diferença na relação abstratamente homogênea da *dominação* (presente, como vimos, na gênese dialética do social), mas a suprassume na relação concretamente diferenciada do *reconhecimento*. A invenção grega do político torna-se justamente o gesto instaurador do Ocidente como idéia civilizatória, na medida em que dá forma histórica à dialética da *igualdade na diferença* como dialética própria do ser político. Ela assegura ao homem, ser social, essa forma superior de igualdade que o eleva da particularidade das diferenças individuais à universalidade concreta do ser-reconhecido no universo ético da *politeia*, ou no reino das leis.

A grande idéia que preside ao advento histórico do político como advento do domínio da igualdade *reconhecida* é a idéia de justiça. Ela permite negar o particularismo arbitrário do poder despótico ao se constituir como regra universal de distribuição eqüitativa do primeiro e maior bem que é o direito ao reconhecimento. Aí é dado o grande e decisivo passo pelo qual o homem penetra o domínio da igualdade política pela passagem da natureza (*phýsis*) à lei (*nómos*). O Estado no qual o exercício do poder é regido por um sistema fundamental de leis (*politeia*), edificado segundo a regra da justiça, é um Estado de direito: única forma de Estado compatível com a sociedade política. A igualdade política, por sua vez, pertence à essência do Estado de direito. Mas, como se vê, não se trata da igualdade quantitativa dos indivíduos nivelados pela necessidade universal de satisfazer suas carências naturais. Com efeito, essa forma primeira e inferior de igualdade acaba concretizando-se historicamente na diferença *extrínseca* imposta pela relação de *dominação*. E é justamente a diferença extrínseca da dominação que é, em princípio, negada pela igualdade política. Essa suprassume dialeticamente as diferenças *intrínsecas* que caracterizam os indivíduos ou grupos sociais e os constitui sujeitos de direito, ou seja, os eleva à esfera propriamente política do universal reconhecimento.

É no terreno do Estado de direito que o nascimento da democracia torna-se possível. A experiência grega apresenta-se aqui com perfeita exemplaridade. Com efeito, o Estado de direito, ou seja, a sociedade política propriamente dita, representa a emergência decisiva de uma forma superior de comunidade ética na história das sociedades humanas. Nele a relação de poder perde formalmente suas características de relação de dominação (*tyrannía*) e assume as prerrogativas de um poder cujo exercício soberano repousa sobre a soberania da lei (*nómos basíleus*). No entanto, o Estado de direito não se confunde com o Estado democrático. Todo Estado democrático é um Estado de direito, mas a recíproca não é verdadeira, como mostra a formação do poder real nos Estados de direito do Ocidente europeu a partir dos fins da Idade Média. Na Grécia, a invenção da democracia representou um passo audaz além das fronteiras da comunidade política ou da cidade-estado dotada de uma *politeía*. Ela teve em vista justamente pre-

venir a hipertrofia do poder e o retorno à dominação tirânica. O moderno Estado de direito, por sua vez, que busca suas origens na formação dos Estados nacionais da Europa ocidental a partir do século XIII, só irá encontrar-se com as aspirações democráticas no curso das revoluções dos séculos XVII e XVIII. Mas, então, ele será submerso pelas correntes da ideologia individualista de um lado, da gnose romântica de outro, e a idéia de democracia irá reformular-se na perspectiva da utopia igualitária que, como mostrou Blandine Barret-Kriegel no seu belo livro *L'État et les esclaves* (Paris, Calmann-Lévy, 1979), desaguará finalmente no Estado-déspota do século XX, criador da "máquina dóxica" ideológica e do *Gulag*.

Reinventar a democracia no contexto da tradição política do Ocidente só pode significar, portanto, o esforço perseverante para remontar essas correntes e reencontrar o lugar conceptual exato onde as noções de igualdade e liberdade se articulam e definem a passagem da sociedade política à sociedade democrática.

Não se trata, no entanto, de retornar aos modelos gregos de democracia direta. O curso da reflexão política de Hegel, guiado primeiramente pela nostalgia da "bela totalidade ética" da *pólis*, ilustra de maneira exemplar a impossibilidade desse retorno. Com efeito, Hegel viu que, ao contrário do que se passava na cidade grega, no mundo moderno a igualdade instituída que é a igualdade política deve assumir na sua esfera a relação do homem com a natureza na forma do trabalho para a satisfação das necessidades. Ao tornar-se uma dimensão do político, o econômico adquire uma especificidade dialética própria nesse nível da construção conceptual da idéia de Direito que Hegel denominou "sociedade civil". O econômico introduz então na esfera da igualdade política essa igualdade abstrata que caracteriza os indivíduos em face da natureza como seres de carência e necessidade. Igualdade econômica e igualdade política passam a intercambiar conceitos que são essencialmente diferentes e que irão fundir-se nessa confusa e ambígua igualdade social sobre a qual se tenta construir a idéia moderna de democracia.

As profundas transformações da sociedade ocidental que universalizaram o trabalho livre, criaram a economia de mercado e isolaram o indivíduo como sujeito de necessidades em face da natureza, deram igualmente origem à pres-

suposição de que a igualdade política e o ideal democrático estarão assegurados desde que, em nível econômico, a igualdade se implante como reino da universal satisfação capaz de atender às necessidades de cada um. Erro funesto! A igualdade política é essencialmente distinta da igualdade econômica. Um Estado déspota pode perfeitamente apascentar um rebanho humano plenamente satisfeito, constituído de indivíduos rigorosamente iguais segundo a medida dessa satisfação plena das suas necessidades. Trabalho e satisfação seriam aqui a medida da igualdade segundo o princípio célebre da utopia igualitária: "De cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades".

Mas, por outro lado, a assunção do econômico na esfera do político caracteriza de modo irreversível a evolução moderna da sociedade ocidental. Ela impõe, desta sorte, a conclusão que Hegel soube formular genialmente na sua dialética da "sociedade civil": a racionalidade imanente ao sistema da satisfação das necessidades, que começa por igualar os homens como seres de carência em face da natureza, passa a ser um momento essencial no sistema da própria racionalidade política. Vale dizer que, sem constituir a essência da igualdade política, uma solução razoável ao problema da satisfação das necessidades passa a ser o seu pressuposto e condição: o Estado de direito, repousa sobre o "Estado da necessidade" (Hegel). A adequada relação do grupo humano com a natureza como fonte de recursos (trabalho) passa a condicionar decisivamente a efetiva relação dos indivíduos entre si como sujeitos do direito (reconhecimento).

Por conseguinte, a idéia de democracia, ao se constituir como projeto de uma forma superior de convivência política, deverá exatamente pressupor que a comunidade política se constitua formalmente em Estado de direito, ou deverá pressupor que o membro do corpo político se eleve ao nível da universalidade concreta do ser-reconhecido, alcançando aí a *igualdade na diferença* que o constitui cidadão.

Só então o passo para a democracia torna-se possível. Ele penetra um terreno onde deverá desdobrar-se em nível infinitamente mais profundo a dialética da igualdade na diferença: o nível em que a igualdade política é suprassumida na dimensão da liberdade pessoal. Na verdade, a

igualdade, assegurada em nível político, enfrenta aqui o risco do seu mais decisivo aprofundamento ético, pois deve ser conservada na diferença das liberdades que se fazem presentes no espaço político na singularidade irredutível da sua autonormatividade, na intransferível carga da sua responsabilidade pessoal.

Eis por que, na idéia de comunidade democrática, a matriz conceptual é constituída pela idéia de liberdade, ao passo que é a idéia de lei justa que engendra conceptualmente a idéia de comunidade política. Em termos de lógica dialética: a universalidade da lei fundamenta a relação de igualdade entre os membros da comunidade política, ao passo que a comunidade democrática é articulada a partir da singularidade das liberdades. Sendo assim, a liberdade que responde ao apelo da comunidade democrática é a liberdade como constitutiva da consciência moral de cada cidadão. A comunidade democrática é a forma superior de comunidade política porque se constitui formalmente como essa resposta da consciência moral do cidadão ao apelo da sua consciência política. O problema fundamental da comunidade política é o problema da *politeia* ou da constituição das leis mais justas. O problema fundamental da comunidade democrática é o problema da *areté*, da justiça na alma como virtude ou disposição permanente (*hexis* ou hábito). Na crise da democracia grega, os dois problemas aparecem indissoluvelmente ligados na profunda intuição de Platão que o leva a tentar, sob a inspiração desse incomparável médico das almas que foi Sócrates, a longa cura filosófica (*therapeia*) dos cidadãos de Atenas como preâmbulo necessário à regeneração da democracia ateniense (Ver R. E. Cushman, *Therapeia: Plato's Conception of Philosophy*, Univ. of North Carolina Press, 1958, p. 295-301).

Fica, assim, patenteada a essência moral da idéia de democracia. Uma "transição democrática" que não seja um simples *álibi* para a eterna ambição do poder só pode ser pensada como articulação das condições concretas do exercício das liberdades políticas às exigências morais do projeto democrático. Não é demais repetir: na democracia, a liberdade política ou é constitutivamente moral ou não é autêntica liberdade. Mas não se propugna aqui um moralismo abstrato. A liberdade democrática repousa sobre uma solução razoável do problema da satisfação das necessidades, que instaura uma primeira e mais elementar forma

de igualdade no atendimento às carências naturais do homem. Repousa, além disso, em nível mais elevado, sobre a igualdade política como direito ao reconhecimento no universo da lei. A construção do projeto democrático parte dessas igualdades fundamentais, mas avança além delas como empenho participativo da liberdade na sua prerrogativa essencial de autonormatividade ou como expressão da consciência moral, nas tarefas do bem comum.

Na "transição democrática" brasileira fica, pois, levantada como questão decisiva e crucial a interrogação sobre a capacidade e disposição da nossa sociedade para empreender a reforma moral do Estado e atender às exigências éticas do projeto democrático. De um lado a terrível herança da corrupção generalizada que constitui o mais maléfico legado do hiato autoritário leva a alguma hesitação diante da resposta afirmativa. Mas, de outro, ergue-se diante de nós uma enorme esperança, alimentada pela multiplicação das práticas populares de solidariedade, pela difusão de formas múltiplas de consciência participativa, ou seja, por ensaios de democracia vivida na sua mais alta exigência ética. É por esse caminho, cremos, que deverá afinal transitar o destino da democracia entre nós e, com ele, o destino da liberdade.

V

CIÊNCIA E SOCIEDADE *

Nos inícios da década de 60, o físico americano e notável historiador da ciência, Gerald Holton, chamava a atenção sobre um dos aspectos mais paradoxais da cultura contemporânea, que se pretende uma cultura emancipada e "ilustrada": o contraste entre, de um lado, o avanço prodigioso das ciências e das técnicas e, de outro, o lugar relativamente diminuto que a compreensão científica do mundo ocupa na visão da realidade do homem comum do nosso tempo e mesmo das elites intelectuais não-científicas [*Modern science and the intellectual tradition (1960)*, ap. *Thematic origins of scientific Thought*, Harvard, 1973, 445-459]. Holton estabelece um confronto significativo entre a curiosidade científica do homem cultivado do século XVIII — quando a Marquesa de Châtelet, sob as bênçãos de Voltaire, traduzia os *Principia* de Newton — e a alarmante incultura científica do intelectual contemporâneo, a um tempo desarmado e temeroso diante do Leviatã científico. Através do *know-how* tecnológico e dos produtos técnicos, a ciência rege os processos de produção e modela a vida dos indivíduos e das sociedades. Mas tudo leva a crer que um abismo se aprofunda e se alarga entre o manejo profissional dos aparatos de produção e o consumo dos objetos técnicos de uma parte e, de outra, a concepção da realidade à qual esses instrumentos e objetos teoricamente se articulam.

* In *Síntese (NF)*, 26 (1982): 5-9.

Que pensa da ciência o homem comum e o intelectual não-cientista? Holton enumera sete imagens difundidas na consciência comum, e cada uma delas acentua um dos aspectos do hiato que separa a cultura geral e uma correta concepção da ciência: 1. a ciência é considerada como pensamento puro, mas que produz instrumentos poderosos e misteriosos de ação; 2. é olhada como impiedoso afã iconoclasta das crenças mais veneráveis; 3. é vista como atividade independente e neutra diante de qualquer responsabilidade ética; .4 é tida como um processo incontrolável que coloca o cientista na incômoda situação de aprendiz de feiticeiro; 5. é responsabilizada pelos desastres ecológicos que destroem o ecossistema natural do homem e dos outros seres vivos; 6. é identificada com essa forma de sectarismo intelectual que se convencionou denominar "cientismo"; 7. finalmente, a ciência aparece aos olhos de um grande número como a herdeira bem-sucedida do velho operar mágico, capaz de extrair da realidade os mais surpreendentes efeitos. Holton não encontra dificuldade em mostrar a inconsistência de cada uma dessas imagens. Mas elas são o indício da perigosa incompreensão do fazer científico que se difunde entre os homens de uma civilização que se caracteriza exatamente como civilização da Razão científica ou que está submetida ao inexorável processo de "cientifização" (*Verwissenschaftlichung*) de que fala J. Habermas.

Esse é um dos lados da medalha. Mas o reverso não é menos inquietante. Se, de um lado, o homem comum e as elites intelectuais não-científicas revelam um profundo desconhecimento dos procedimentos mais elementares e dos conteúdos mais básicos do pensamento científico, de outro as elites científicas parecem cada vez menos aptas a compreender a natureza dos problemas que ultrapassam necessariamente o âmbito estrito do saber científico e dizem respeito às interrogações fundamentais sobre o homem e a sociedade.

Cientistas geniais e pioneiros que eram, ao mesmo tempo, humanistas brilhantes, como Albert Einstein, Louis de Broglie ou Werner Heisenberg, tornam-se raros. Ora, é sabido que a ciência moderna tem suas raízes profundamente mergulhadas no terreno do humanismo renascentista, e ainda recentemente o físico e filósofo Enrico Cantore escreveu um livro volumoso sobre a "significação humanista

da Ciência" (ver *Síntese*, 16 [1979]: 158-159). A incultura humanista do homem de ciência aparece tão grave e cheia de riscos quanto a ignorância da natureza do pensamento científico pelo homem cultivado.

Eis aí um problema que envolve, na sua abrangência e profundidade, todos os aspectos e os próprios fundamentos da sociedade contemporânea. Trata-se de um problema de cultura. É, portanto, um problema que se formula no terreno das significações que devem ser socialmente compreendidas e aceitas e devem encontrar seu lugar nos universos simbólicos nos quais a sociedade se mira e busca exprimir suas razões de ser. Ora, se a imensa maioria dos objetos que circulam no cotidiano da vida dos homens e das práticas que se integram na rotina dos gestos mais familiares permanece, na sua verdadeira significação, envolta no véu de um enigma que somente alguns iniciados conseguem levantar, o equilíbrio cultural da sociedade encontra-se seriamente ameaçado.

Há aqui um eloqüente contraste entre as sociedades primitivas e mesmo as sociedades tradicionais e a sociedade dita "avançada" dos nossos dias. Naquelas a significação de cada objeto e de cada gesto referia-se sem equívoco aos sistemas simbólicos fundados sobre os mitos primordiais. Nesta, qualquer significação que vá além do uso dos objetos e da repetição das práticas e, correspondentemente, da satisfação ou dos efeitos imediatamente alcançados, mostra-se obscura e, finalmente, impenetrável.

Não há como desconhecer os riscos que essa situação representa para a nossa sociedade. O homem primitivo ou tradicional não conhecia as leis físicas, químicas ou biológicas, mas possuía uma explicação, para ele perfeitamente aceitável, do trovão, do fogo e do ciclo da vegetação. Que explicação o homem de hoje pode oferecer dos objetos técnicos que acabaram por ocupar todos os espaços do seu universo cotidiano? Não lhe resta senão recorrer a uma das imagens deformadas da ciência de que fala Holton.

Muito mais fundamentais, embora aparentemente não tão dramáticos quanto os problemas de produção, circulação e distribuição de bens e satisfação das necessidades, são os problemas levantados, na sociedade contemporânea, pela produção, distribuição e assimilação do saber, por essa "economia política da ciência" a que se refere Robert S. Cohen (*La ciencia y la tecnologia en una perspectiva global,*

ap. *Rev. Intern. de Ciencias Sociales*, Unesco, 34 [1982]: 67-87). Esse físico americano, que organizou há tempos o simpósio da UNESCO sobre "as implicações sociais da ciência e da tecnologia", vem confirmar com seu diagnóstico as reflexões de G. Holton, mostrando a permanência e, talvez, o agravamento do problema das relações entre humanismo e ciência.

Entre as deficiências da civilização científico-tecnológica, Robert Cohen assinala o insucesso da educação em escala mundial, particularmente diante de uma sã e construtiva compreensão da ciência e da sua tecnologia como parte da educação humanista (p. 72). Segundo Cohen, o elitismo tecnológico, desvinculado da visão dos problemas fundamentais do homem, constitui uma ameaça grave no plano político, social e ideológico, que nenhum responsável por políticas culturais e educacionais ou estudioso desses problemas pode desconhecer.

Não faltam vozes pessimistas dentre alguns dos mais conhecidos estudiosos do fenômeno da técnica como Lewis Mumford e Jacques Ellul, para quem aparentemente não há solução para o problema das relações entre técnica e humanismo, dadas as características de onipotência e onipresença do chamado "sistema técnico". Deverá o *homo technicus* renunciar à prerrogativa essencial da sua humanidade, que é a compreensão do seu mundo e das razões do seu existir e do seu agir? Os apologistas da sociedade tecnológica fazem valer a infinita diversidade das opções de trabalho, de cultura e de lazer que poderão ser oferecidas a todos, uma vez superados os entraves político-sociais no caminho do ideal definido com a frase célebre: "De cada um segundo a sua capacidade, a cada um segundo a sua necessidade". Como não opor essa prodigiosa expansão aos estreitíssimos limites dentro dos quais se movia o homem das sociedades primitivas ou tradicionais? Mas poderá a qualidade de vida ser definida apenas em termos de objetos, uso, necessidades, satisfação, consumo? Eis a questão decisiva. Ninguém é verdadeiramente livre se não é capaz de dar razão da sua liberdade. E a sociedade que se estrutura em torno da forma mais audaciosa, universal e eficaz das razões, a razão científica, parece impotente para oferecer ao homem razões compreensíveis e convincentes para o seu livre ser e o seu livre agir. A ciência, através da técnica, oferece ao homem da sociedade contemporânea mil

opções possíveis entre mil objetos. Mas a escolha só será verdadeiramente livre se o homem puder encontrar as razões que justifiquem e legitimem a presença de tais objetos no horizonte do desejo e das necessidades. Para tanto, será necessário que o homem comum compreenda, ao menos na sua inspiração fundamental, a natureza do próprio projeto de explicação científica e de transformação técnica do mundo. Voltamos, assim, à questão do lugar da ciência na cultura geral, ao problema da "significação humanista da ciência" tal como o caracterizou E. Cantore.

As grandes revoluções científicas do nosso século, ao mesmo tempo que impelem vertiginosamente o progresso técnico, tornam mais enigmática aos olhos do homem comum, usuário dos objetos que a técnica oferece ao seu consumo e satisfação, a compreensão das articulações teóricas profundas entre o pensamento científico e o fazer técnico. A pesquisa básica parece ter atingido as estruturas elementares da matéria e da vida. A partir dos anos 60, segundo o diagnóstico de Pedro M. Guimarães Ferreira, PhD em Teoria dos Sistemas, pesquisador e professor na PUC-RJ, a grande revolução se dá no campo das Ciências da Engenharia: não se trata mais, fundamentalmente, da descoberta de novos fenômenos (pesquisa básica), mas da construção de novos seres (Ciências da Engenharia). Da microeletrônica à bioengenharia estende-se o campo imenso, inquietante e fascinante, da nova ciência. Ela consagra o triunfo do ideal cartesiano de matematização do universo. Com efeito, segundo a análise de Guimarães Ferreira, o processo de produção de conhecimentos nas Ciências da Engenharia obedece a três fases logicamente distintas: 1. o estudo em *software* das condições necessárias e suficientes que permitem indicar a solução matematicamente possível para um projeto; 2. a realização do projeto do ponto de vista do *hardware* onde diversas soluções se oferecem, de acordo com a natureza "física" do projeto a ser executado: mecânica, termoquímica, eletrônica etc... 3. a escolha da solução que constituirá o projeto de engenharia propriamente dito.

Vê-se que a razão matemática rege totalmente a estrutura profunda dos objetos que passam a povoar o espaço familiar dos homens. É inevitável que se coloque como questão vital (ou questão que diz respeito às próprias condições de possibilidade de uma vida plenamente humana)

a interrogação sobre o sentido dessa matematização do mundo dos objetos, dessa dimensão matematicamente programada do seu "valor de uso".

Com o desenvolvimento espetacular das Ciências da Engenharia, o problema da relação entre ciência e sociedade e, em particular, entre ciência e humanismo alcança um nível de radicalidade que a ciência clássica não conhecera. São questões de um futuro já presente e das quais começa a surgir, a partir de um plano muito mais profundo do que aquele no qual os eventos se sucedem vertiginosamente, a imagem do mundo de amanhã.

VI

CULTURA E RELIGIÃO *

Na revista *Síntese*, 35 (1985): 13-39, Xavier Herrero estuda a crise da fé na cultura ocidental contemporânea a partir do ponto de vista da filosofia da religião, o que o leva a explicitar as características originais da dialética do sagrado cristão e as linhas de resposta nela contidas à crise da fé nas sociedades de antiga tradição cristã, uma crise que se tece no plano mais profundo da identidade cultural dessas sociedades. Coloca-se, assim, no centro do problema da religião nas sociedades contemporâneas o conceito de *cultura* na sua acepção mais ampla, esse conceito para o qual parecem convergir atualmente as tendências mais significativas do pensamento econômico, social, político e filosófico — e, sem dúvida, também do pensamento teológico — confrontadas com os imensos desafios desse nosso fim de milênio.

Ao definir a necessidade da "identidade cultural" como a mais importante das necessidades não-materiais que estimulam e impelem as sociedades contemporâneas, o Clube de Roma apenas exprimiu o resultado mais patente da crise mundial dos anos 70, quando a primazia do econômico na conceituação da idéia de desenvolvimento mostrou seus limites e sua incapacidade para abranger os aspectos globais da crise, e o centro de gravidade do sistema social das necessidades deslocou-se rapidamente da esfera mate-

* In *Síntese (NF)*, 35 (1985): 5-12 (versão ligeiramente modificada).

rial para a esfera simbólica. A proclamação do princípio do desenvolvimento cultural como parte integral do desenvolvimento (UNESCO, Helsinki, 1972) ou a proposição de "fins culturais" do desenvolvimento (Conferência Européia, Berlim, 1984) assinalam as direções desse poderoso movimento de fundo que desloca para o campo do *sentido* ou da racionalidade teleológica os problemas que se julgava poder equacionar e resolver no campo da *produção* ou da racionalidade instrumental. Na verdade, a dimensão ética nunca esteve ausente das reflexões sobre o desenvolvimento, na medida em que este se conceituou, desde o início, como um projeto político global no qual as economias nacionais são integradas num conjunto de planos e decisões que as orientam para a obtenção de determinado nível de qualidade de vida dos indivíduos agentes e beneficiários do desenvolvimento. Assim, o desenvolvimento é pensado necessariamente na perspectiva do *valor* ou do dever-ser. Ele se apresenta como uma dimensão fundamental desse valor primeiro que é a própria sociedade política, e passa a integrar o conteúdo ético da ação política regida pelo imperativo do "bem viver" (Aristóteles).

Mas a emergência do conceito de cultura no centro da crise contemporânea das sociedades que experimentaram a estreiteza e insuficiência da idéia clássica de desenvolvimento como matriz conceptual da sua auto-reflexão e da definição do seu destino histórico, mostra que a interrogação ética dos fins desce muito mais fundo no coração do corpo social do que o permitiria a noção de "qualidade de vida", modelada pela satisfação das necessidades materiais como necessidades primárias. O "bem viver" aristotélico, conceito-chave da reflexão política é, antes de mais nada, o poder dar-se as *razões* de viver, e essas constituem o próprio núcleo em torno do qual se estrutura a identidade cultural dos indivíduos e dos grupos. Ora, essas razões não se deixam deduzir simplesmente de uma suposta premissa que seria a solução, ao menos em princípio, do problema da satisfação coletiva das necessidades materiais, ou seja, definidas no interior da esfera da produção, distribuição, uso e consumo de bens materiais. O "bem viver" não é uma conseqüência necessária do "bem-estar". Primeiramente, porque não há possibilidade de se traçar um limite ao sistema dessas necessidades e de se caracterizar, portanto, a sua plena satisfação. Em segundo lugar, porque as "ra-

zões" de viver se inscrevem exatamente no espaço de transcrição simbólica da vida num sistema de interpretações que não é *dado* ao homem como o sistema das coisas ou dos objetos, mas é por ele recebido e *recriado* no ato que o constitui exatamente como *sujeito* de cultura. Na medida em que o sistema das interpretações ou o universo dos significados foi atrelado rigidamente ao sistema da produção material — e é essa a premissa ideológica da sociedade industrial seja na sua versão capitalista seja na sua versão socialista —, o ato de cultura passou a ser regido pelas regras e mecanismos desse processo originariamente natural que é o processo de *consumo*. A famosa "naturalização do homem" preconizada por Marx não teve nenhuma contrapartida humanizante. Ao contrário, como mostram as contundentes análises da sociedade de consumo por Jean Baudrillard, a lógica naturalista do processo de consumo, na forma técnico-científica que lhe confere a moderna sociedade de produção, impõe a *identificação* do indivíduo com o objeto — sua *coisificação* — nos antípodas de uma autêntica *identidade* cultural que se define pela possibilidade de acolher vitalmente, vem a ser, *criativamente* — todo o contrário da identificação compulsória e mecânica com os objetos — as significações nas quais uma sociedade inscreve suas razões de viver.

Ora, na moderna sociedade de produção estão presentes e ativos vários fatores que tornam extremamente problemática a possibilidade desse ato de acolhimento e recriação das significações que define a identidade cultural fundamental. Entre eles a própria captação da cultura na lógica do consumo, com o conseqüente desmesurado crescimento do que se convencionou chamar "cultura de massa". Como mostrou Edgar Morin, essa forma de cultura reúne paradoxalmente no mesmo processo uma imensa acumulação de informações e a quase imediata dissipação dessas informações sob os imperativos da "indústria da comunicação". Entre a acumulação e a dissipação, o perfil do ato cultural se desenha segundo linhas padronizadas que traçam para a indústria da comunicação as reações previsíveis do consumidor da "cultura de massa".

O fenômeno da "cultura de massa", tornado possível pela submissão do universo da comunicação às regras da produção técnica e à lógica do consumo, assinala por sua vez a crise e o declínio das "visões do mundo", ou da pos-

sibilidade de integração dos conjuntos de significados que configuram a face objetiva da cultura, no campo explicativo de um Sentido primeiro e fundamental. A pluralidade de sentidos, entre si irredutíveis, se introduz no interior do sujeito da cultura que se multiplica por outros tantos universos culturais, entre os quais circulam apenas esses significados deliberadamente esvaziados de qualquer conteúdo mais empenhativo e profundo que alimentam justamente a comunicação de massa. Depois da moda da *science fiction*, a projeção da vulgarização teológica no cenário dos *media* é talvez o índice mais significativo dessa crise do Sentido ou desse desfazer-se da "visão do mundo" na nossa sociedade do consumo, assinalados pela incapacidade e pelo desinteresse do indivíduo em construir sua identidade cultural pela articulação da sua vida pessoal a um sistema objetivo e socialmente reconhecido de *razões* de viver. Com efeito, a própria sociedade se mostra incapaz de propor essas razões e ao indivíduo não resta senão inserir-se resignadamente na lógica parcelar e fragmentária da vida cotidiana, cujo código de significações é dominado pelas exigências da comunicação de massa.

Ao contrário do que vai repetindo o lugar-comum vulgarizado pela Ilustração do século XVIII e manejado como arma ideológica por algumas correntes revolucionárias do século XIX, a forma mais poderosa e eficaz conhecida até hoje pelas sociedades humanas para assegurar a identidade cultural do indivíduo e operar a integração das significações numa "visão do mundo" socialmente reconhecida é a crença religiosa. Não há contra-senso mais flagrantemente desmentido pela ciência das religiões e pela antropologia cultural do que a aplicação da categoria de "alienação", arrancada do contexto bem-determinado no qual Hegel a situou na *Fenomenologia do Espírito*, ao fato religioso em geral. Longe de "alienar" o indivíduo, a religião opera da maneira mais radical a sua integração na realidade, e essa é talvez a explicação mais adequada da universalidade antropológico-cultural do fenômeno religioso. Com efeito o homem se integra tanto mais plenamente na realidade quanto mais essa se lhe apresenta dotada de sentido e quanto mais os sentidos parciais se ordenam na unidade de um Sentido primeiro e fundamental. Se definirmos a realidade como o pólo objetivo que faz face às necessidades subjetivas do homem, veremos que a realidade *dada* ou natural

é apenas o suporte da realidade propriamente humana que é a realidade *significada* ou cultural. Ora, o sistema das representações religiosas se mostra, desde as origens da cultura, como o horizonte mais amplo e mais profundo de abertura do homem à realidade ou, o que é o mesmo, ao universo do sentido. No momento em que a expressão do Sentido assume a forma da Razão demonstrativa e passa a ser a *enteléqueia* ou o princípio organizador de todo um arco civilizatório cujas pontas tocam as cidades da Jônia no século VI a.C. e as grandes nações industriais desse fim do século XX d.C., a transposição do horizonte da Religião em horizonte da Razão demonstrativa torna-se o mais formidável problema de civilização jamais vivido pelo homem, problema que determina a estrutura irremediavelmente *teológica* dos arquétipos mentais do Ocidente (ver *Síntese*, 17 [1979]: 3-17) e que Hegel tematizou como passagem da *representação* ao *conceito* na esfera do Espírito absoluto. É nesse problema que mergulha, sem dúvida, a raiz mais profunda da crise de cultura da nossa civilização.

Dois aspectos dessa crise atingem mais diretamente a natureza da relação intrínseca e constitutiva entre cultura e religião, e mostram com dramática evidência que a originalidade dessa relação resiste às tentativas reducionistas da Razão demonstrativa — hoje poderosamente codificada em Razão científica e tecnológica — e repõe com gravidade até então desconhecida o problema da *identidade cultural* sob o ângulo do acolhimento de um Sentido primeiro e fundamental, capaz de unificar numa visão coerente do mundo a multiplicidade proliferante dos significados.

O primeiro aspecto se descobre justamente no terreno das repetidas tentativas de explicação do fato religioso pelas reduções sociologizantes. Desde a forma mais primária desse tipo de explicação, que é a teoria da religião como "alienação", passando por essa outra forma ligeiramente mais pretensiosa que é a teoria da religião como "ideologia", até as formas mais elaboradas da moderna sociologia da religião que Xavier Herrero enumera no seu artigo, a absorção do religioso no social — e sua conseqüente dissolução — se inscreve no projeto histórico que C. Castoriadis denominou a "sociedade autônoma", e cuja face mais visível até agora, do ponto de vista do problema da cultura, é exatamente a fragmentação irremediável dos significados

e a perda da identidade cultural dos indivíduos na "cultura de massa".

Com efeito, ao abrir para o indivíduo a possibilidade de se integrar na realidade pela referência da multiplicidade dos significados dos seus universos culturais à unidade de um Sentido primeiro, a religião abre igualmente para ele o campo de uma *experiência* original na qual se afirma do modo mais radical como *sujeito*. A experiência religiosa, que pode atingir suas formas mais elevadas na experiência mística, é anterior e superior, em termos de horizonte de intencionalidade, a toda outra forma de experiência que se traduzirá finalmente em fonte de satisfação de uma necessidade social: experiência do trabalho, do saber, da convivência, do conflito, e outras. Embora provavelmente condição de possibilidade dessas experiências que se articulam à satisfação de uma necessidade social (o que pressuporia a essencialidade do *homo religiosus*) a religião é, primeiramente, instituidora do *sujeito* na sua unicidade, ou seja, na sua identidade mais profunda, abrindo-lhe o horizonte do Sentido transcendente, unificador dos sentidos múltiplos dispersos na natureza e na sociedade. E se a sociedade humana não é apenas uma sociedade animal nem pretende ser uma sociedade autônoma de autômatos (os dois extremos pensáveis da desumanização), convém concluir que não é a sociedade que explica a religião, mas a religião que explica a sociedade. Em outras palavras, a hermenêutica das sociedades históricas passa necessariamente pela hermenêutica do Sagrado, que se apresenta, para determinada sociedade, como a face histórico-cultural do Sentido primeiro, e diante do qual os indivíduos dessa sociedade asseguram a sua *identidade cultural* e a sua condição de *sujeitos* pelo ato fundamental da *crença*. Nesse sentido é esplendidamente elucidativa das idéias que aqui desenvolvemos a magistral interpretação da sociedade antiga na chamada Antiguidade tardia apresentada por Peter Brown no seu livro *The making of late Antiquity* (Harvard Univ. Press, 1978; tr. fr. com importantes Prefácios do A. e de P. Veyne, *Gènèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983). Mais do que longas disquisições teóricas, esse livro mostra como um certo *estilo* de relação com o Sagrado assegura a fisionomia original de uma civilização, e como é nas regiões profundas da instituição social onde se tece essa relação, lá onde os indivíduos se interrogam sobre as

razões de viver, que as sociedades mudam. Brown nos convida a reformular a noção ambígua de "crise" e, seja dito de passagem, vindas de um dos maiores historiadores do nosso tempo, suas explicações ajudam-nos a nos desfazer do mito de uma "Igreja constantiniana" oposta a uma "Igreja dos mártires", cultivado por uma certa Ilustração católica recente.

Crise de civilização, verdadeiramente, só se configura como crise do Sagrado. E é sob esses traços que se nos apresenta o segundo aspecto da crise de cultura da nossa civilização. Com efeito, ela assinala talvez os atos extremos do imenso processo *crítico* iniciado nos albores da Grécia clássica, e que se apresenta como a empresa inaudita de transcrever, por meio da Filosofia e da Ciência, a simbólica do Sagrado das civilizações que se sucedem no ciclo cultural do Ocidente, no espaço da Razão demonstrativa. A primeira forma dessa transcrição deu-nos a longa sucessão das *teologias*, dos milesianos à teologia cristã. Mas foram justamente a originalidade do Sagrado cristão e a radical reestruturação do ato religioso da crença em ato de *fé*, como mostra Xavier Herrero, que conduziram a um ponto extremo de tensão a resistência do Sagrado à sua reinterpretação final no código da Razão demonstrativa. Em outras palavras, a racionalização da religião é paga com o sacrifício da sua essência. Essa a dramática experiência cultural que marca inconfundivelmente o caminho civilizatório do Ocidente e cujos últimos passos — os nossos — avançam sob o signo desse processo que se convencionou denominar de "secularização" e que, pela primeira vez na História, nos mostra uma civilização que perdeu suas referências constitutivas ao Sagrado e que mergulha assim na mais profunda crise do Sentido que a humanidade haja experimentado. Alguém penetrou as profundidades abissais dessa crise e tentou um último e titânico esforço de transposição do Sagrado na Razão que instaurasse para o homem moderno, no plano mesmo do *saber racional*, a subjetividade infinita do ato religioso e sua compreensão da realidade como abertura ao absoluto de um Sentido primeiro. Foi Hegel, cuja Filosofia da Religião passa a ser assim uma espécie de Juízo final da civilização racionalista do Ocidente. Nenhum drama atinge sequer de longe a grandiosidade do drama especulativo da cristologia hegeliana, tal como a reconstituiu recentemente Emilio Brito (ver

Síntese, 30, [1984]: 93-97). A desolação lancinante do seu desfecho, na dilaceração da herança hegeliana pelo ateísmo de um Feuerbach, de um F. Strauss ou de um Marx, atesta-nos a impotência final da Razão em capturar o Sagrado na imanência dos seus processos demonstrativos. Por outro lado, ao tentar operar a imanentização racional do Sagrado sob essa forma original de um Sagrado constitutivamente *historicizante* — instaurador do Sentido como Sentido da história absoluto e universal — e que ele mesmo denominou "religião absoluta", qual é o Sagrado cristão e seu acolhimento na *fé*, e tendo trazido a prova *ex contrario* da impossibilidade de tal operação supremamente ambiciosa da Razão, Hegel antecipou genialmente o destino do mundo cristão "secularizado": o destino de uma história condenada ao absurdo. O absurdo do ateísmo, como mostrou Henri de Lubac, é a sentença condenatória que conclui o Juízo final da Filosofia da Religião de Hegel.

A dialética do Sagrado cristão, para citar ainda uma vez Xavier Herrero, acaba por fazer convergir todas as linhas da esfera do Sagrado para a subjetividade infinita do Deus feito homem no mistério teândrico, no qual se dá a mais radical suprassunção (para usar um termo hegeliano) da História no Sagrado e em face do qual a Razão, por sua vez, é radicalmente suprassumida na Fé. O Sagrado se despe de todo o revestimento simbólico da mitologia cósmico-biológica ou simplesmente antropomórfica e é *sujeito*: homem histórico como nós. "O Sentido — o *Logos* — proclama João, se fez carne e morou entre nós" (Jo 1,14). Aqui emerge a lógica transracional desse Sagrado feito História e que se poderia denominar *mistérica* — lógica do mistério iluminante da Fé — que se apresenta necessariamente como uma lógica da Ressurreição e da Vida, pois só o Sentido absoluto pode igualmente suprassumir o não-ser da morte. É justamente impelidos por esse aguilhão cravado no dorso da vida (1Cor 15,55) que os indivíduos e as civilizações lançam ao Sagrado as questões últimas e definitivas sobre as razões de viver. A redução racionalista do Sagrado tentou abraçar a morte como "inefetividade" absorvida pelo "poder prodigioso" do negativo conceptual (Hegel) ou, em nível mais rasteiramente materialista, como "dura vitória da espécie sobre o indivíduo" (Marx).

Porém, a "lógica da morte moderna" é justamente a exaustão de todas as lógicas da Razão nas proximidades

da fronteira que separa a história do seu absurdo final. Desta sorte, é nesse terreno-limite onde o discurso do Sagrado cristão celebra a epifania do Sentido absoluto da história como dialética da Morte e da Ressurreição que se desenrola o discurso mais secreto da modernidade secularizada como lógica da identidade definitivamente selada do mundo dos vivos com o mundo dos mortos (ver *Síntese*, 34 [1985]: 117-122).

No momento em que as questões mais urgentes e empenhativas da sociedade contemporânea passam a girar em torno do conceito de cultura, e a necessidade da identidade cultural impõe-se como a mais profunda das necessidades ao homem do nosso tempo, podemos estar certos de que o problema da religião, como já diagnosticara L. Kolakowski no início da década de 70, retorna ao centro dos nossos problemas maiores de civilização. A organização da experiência de uma cultura sem religião — o que vem a ser, em toda a terrível e contraditória força da expressão, a cultura de uma religião do nada — está exigindo do homem desse fim do segundo milênio da era cristã um preço literalmente *mortal*. A recusa desse preço com a afirmação da vida e das razões de viver é a alternativa infinitamente grave que se apresenta hoje ao homem da cultura contemporânea errante em meio à multidão prodigiosa de significados que cruzam o seu mundo, e, mais uma vez, posto diante da simplicidade essencial da busca do Sentido — da busca de Deus.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura é comparável a uma composição polifônica em contraponto, na qual um único tema e suas imitações sucessivas formam um conjunto cujas partes parecem fugir e se perseguir. Como numa fuga, todos os capítulos e anexos do livro giram em torno do eixo ética e cultura. O conjunto se apresenta como uma harmoniosa peça filosófica, traduzindo uma meditação rememorativa e compreensiva do nosso tempo, captada nas linhas de um discurso coerente. O destino da civilização está ligado à ética, e o niilismo ético da modernidade só é compreensível à luz da tradição na qual surgiu.

O livro compõe-se de três capítulos inspirados na introdução de um curso de Ética Geral, de outros dois que retomam, refundem e ampliam artigos publicados na *REB* em 1974 e 1977 e de seis anexos que reproduzem textos publicados de 1974 a 1987 na revista *Síntese*. Os textos estão ordenados em torno de um mesmo tema central: o problema das relações entre Ética e Cultura, ou da origem e do destino da Ética na Cultura ocidental.

Descrito o labor filosófico de transpor os costumes e as crenças nos códigos discursivos do *logos* epistêmico e detectado o afã de demolição dos alicerces do edifício ontoteológico erigido pela civilização do Ocidente, o autor se pergunta: "Uma civilização que celebra a Razão, mas abandona a Metafísica e a Ética é semelhante, para lembrar uma comparação de Hegel, a um templo sem altar. Que outro destino lhe resta senão o de tornar-se uma *spelunca latronum* (Mt 21,13)?"

visite nosso site:
www.loyola.com.br